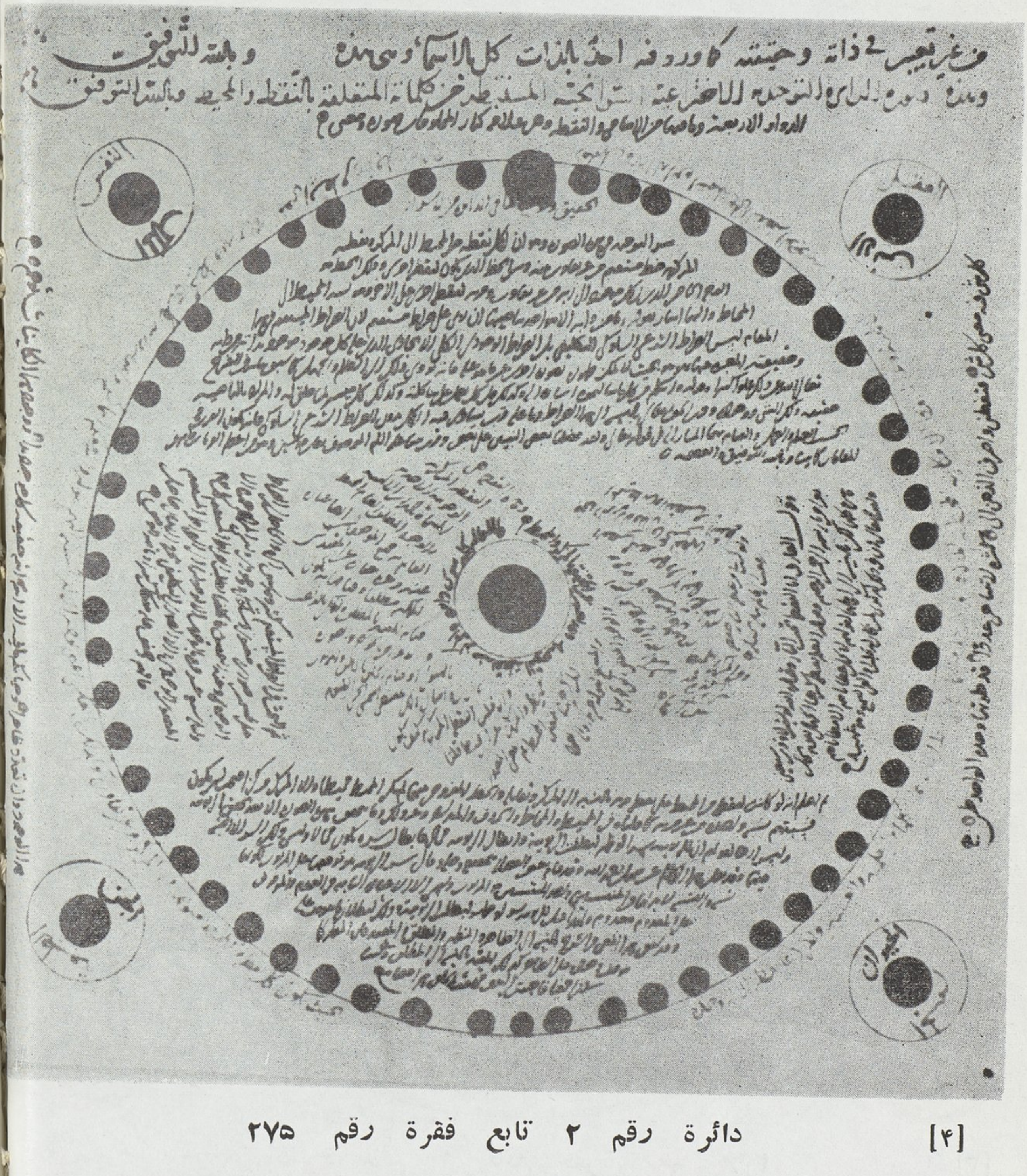
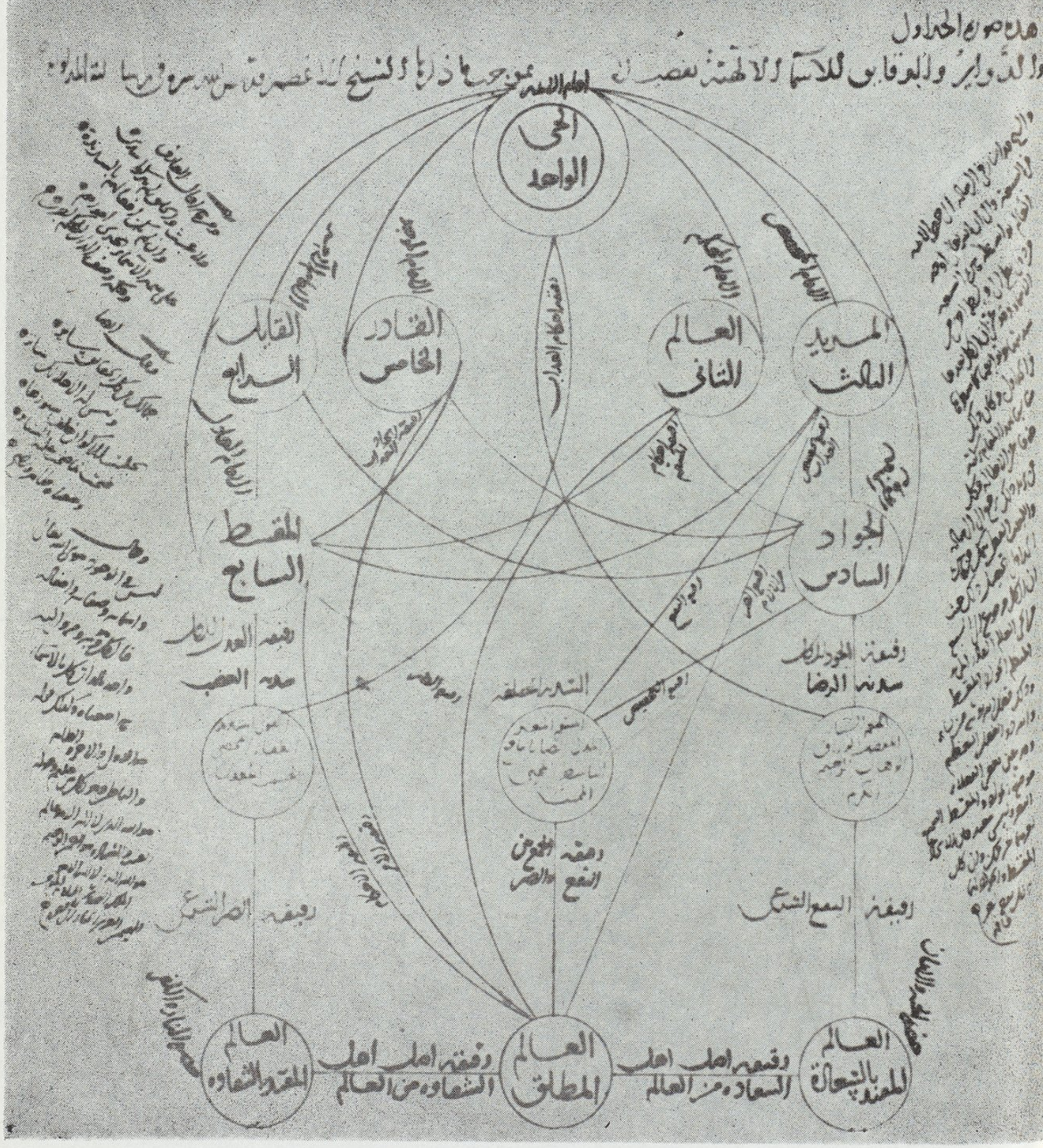


دائرة رقم ١ تابع فقرة رقم ٢٣٦



[٤] دائرة رقم ٢ تابع فقرة رقم ٢٧٥



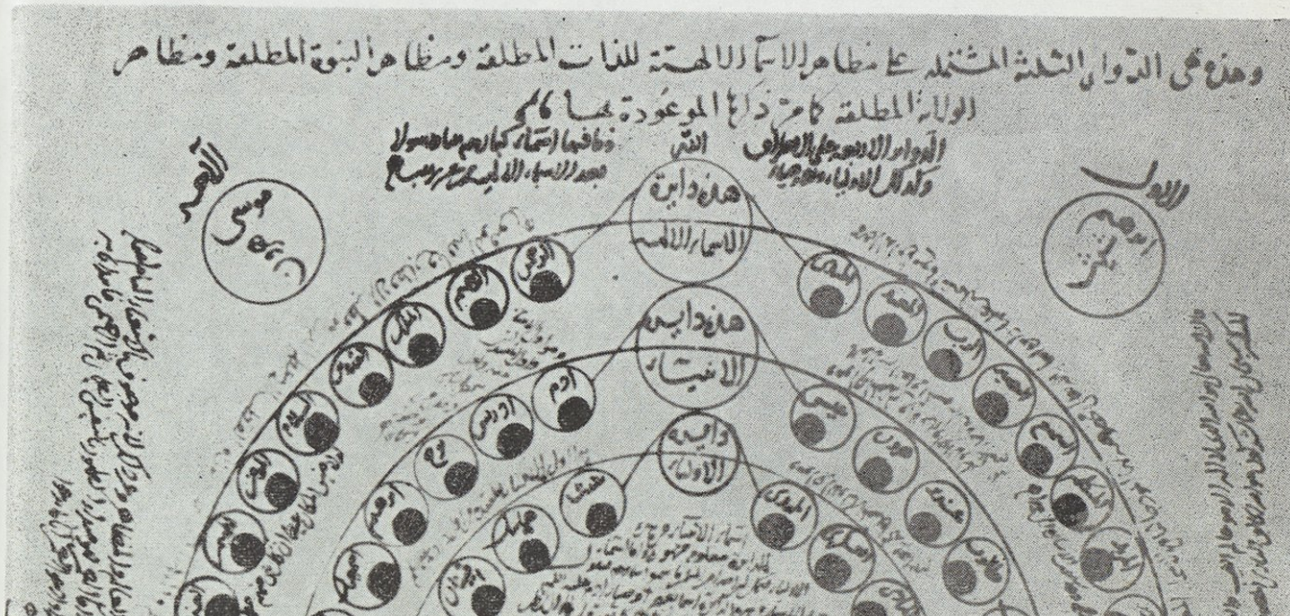

دائرة رقم ٣ تابع فقرة رقم ٢٩٨




[۶] دائرة رقم ۴ تابع فقرة رقم ۳۴۹



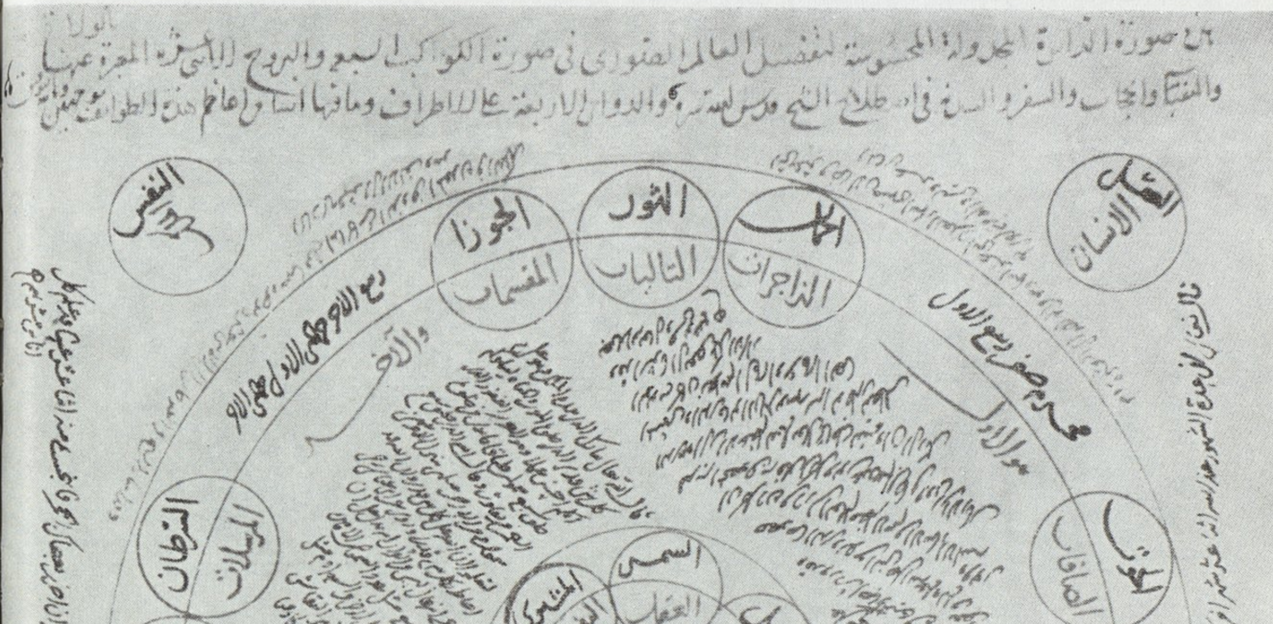

دائره رقم ٥ تابع فقرة رقم ٤٠٨ [٧]




[٨] دائره رقم ٦ تابع فقرة رقم ٤٠٩




دائره رقم ٧ تابع فقرة رقم ٥٨٠




[١٠]　　دائره رقم ٨ تابع فقرة رقم ٦٦٠




دائرة رقم ٩ تابع فقرة رقم ٦٦٧




دائرة رقم ١٠ تابع فقرة رقم ٧٢٨



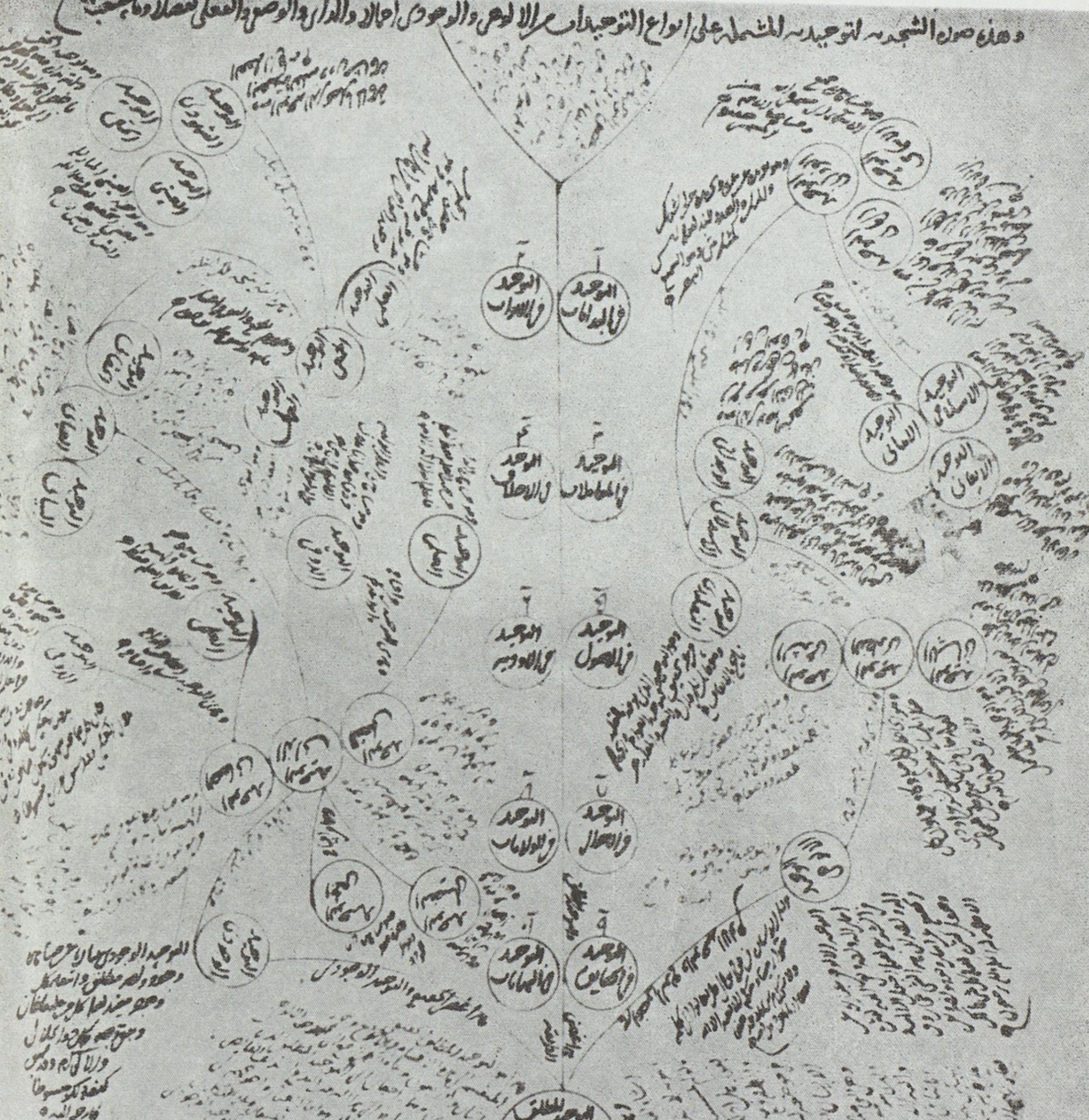

دائرة رقم ١١ تابع فقرة رقم ٧٢٩



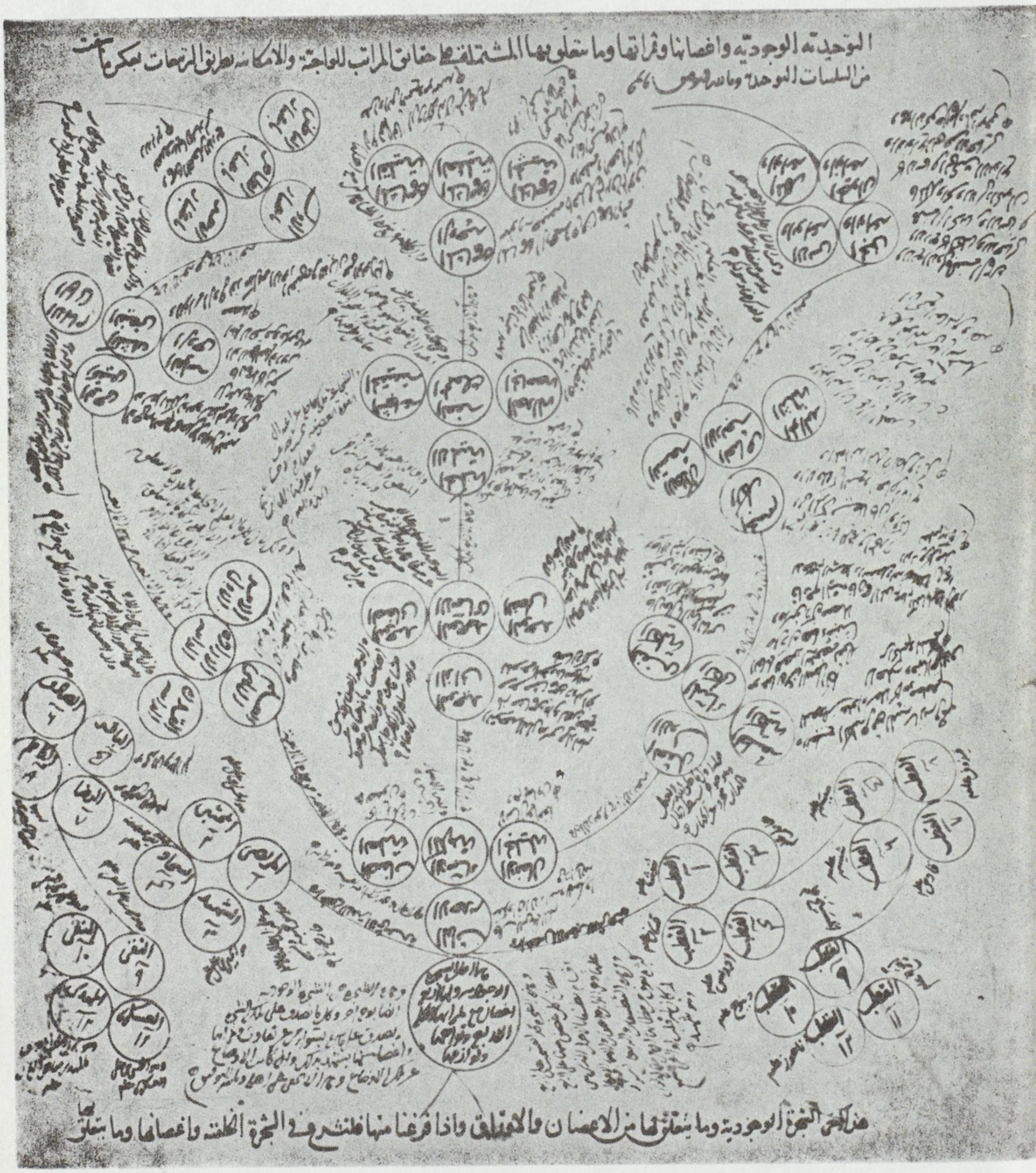
دائرة رقم ١٢ تابع فقرة رقم ٧٥٦




دائرة رقم ١٣ تابع فقرة رقم ٧٥٨



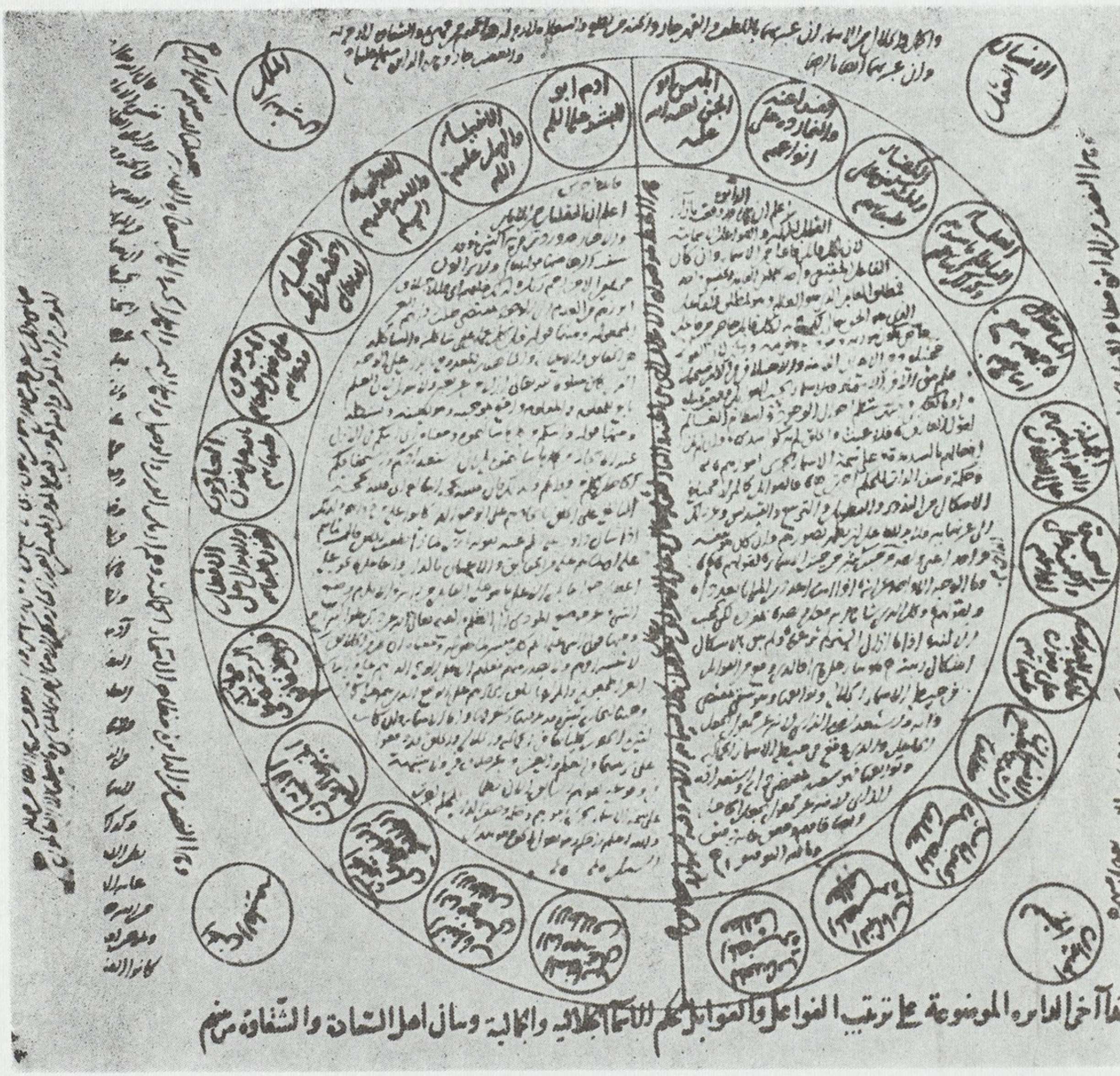
دائرة رقم ١٤ تابع فقرة رقم ٨١٠



دائرة رقم ١٥ تابع فقرة رقم ٨١١



دائرة رقم ١٦ تابع فقرة رقم ٨١٢



دائرة رقم ١٧ تابع فقرة رقم ٨٣٧



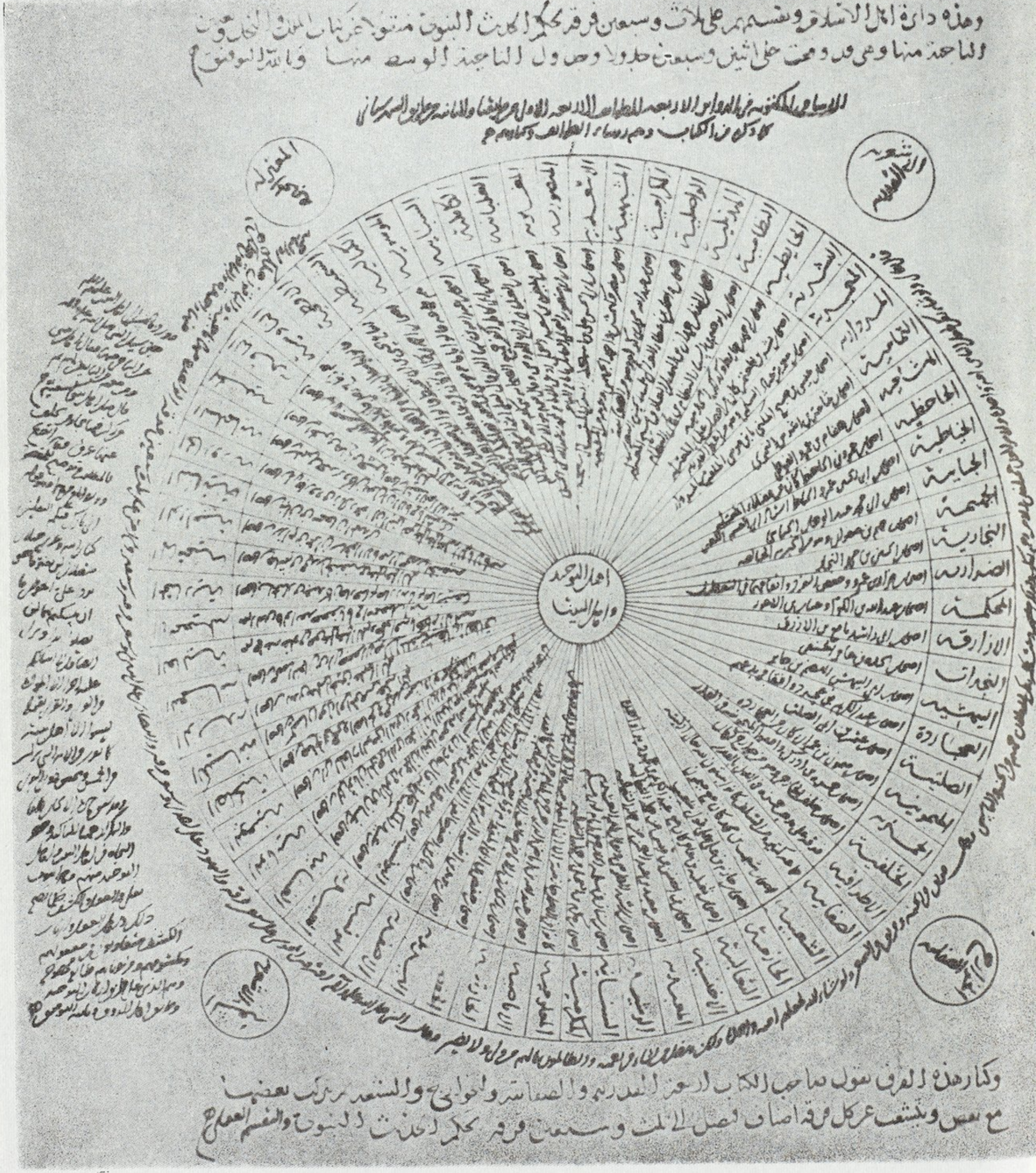
دائرة رقم ١٨ تابع فقرة رقم ٨٣٩



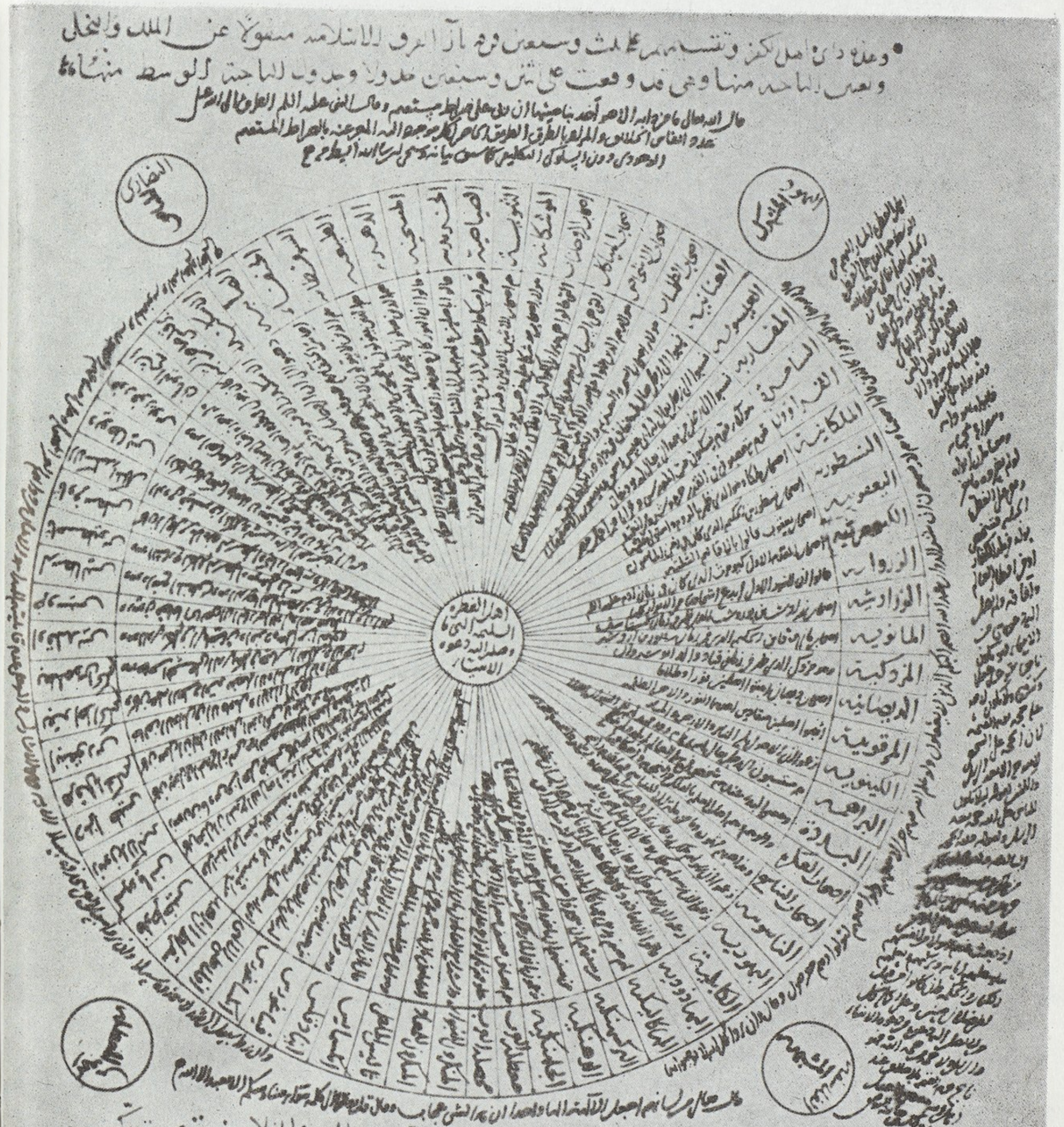
دائرة رقم ١٩ تابع فقرة رقم ٨٤٥



دائرة رقم ٢٠ تابع فقرة رقم ٨٤٦ [٢٢]




دائرة رقم ٢١ تابع فقرة رقم ٨٦٧



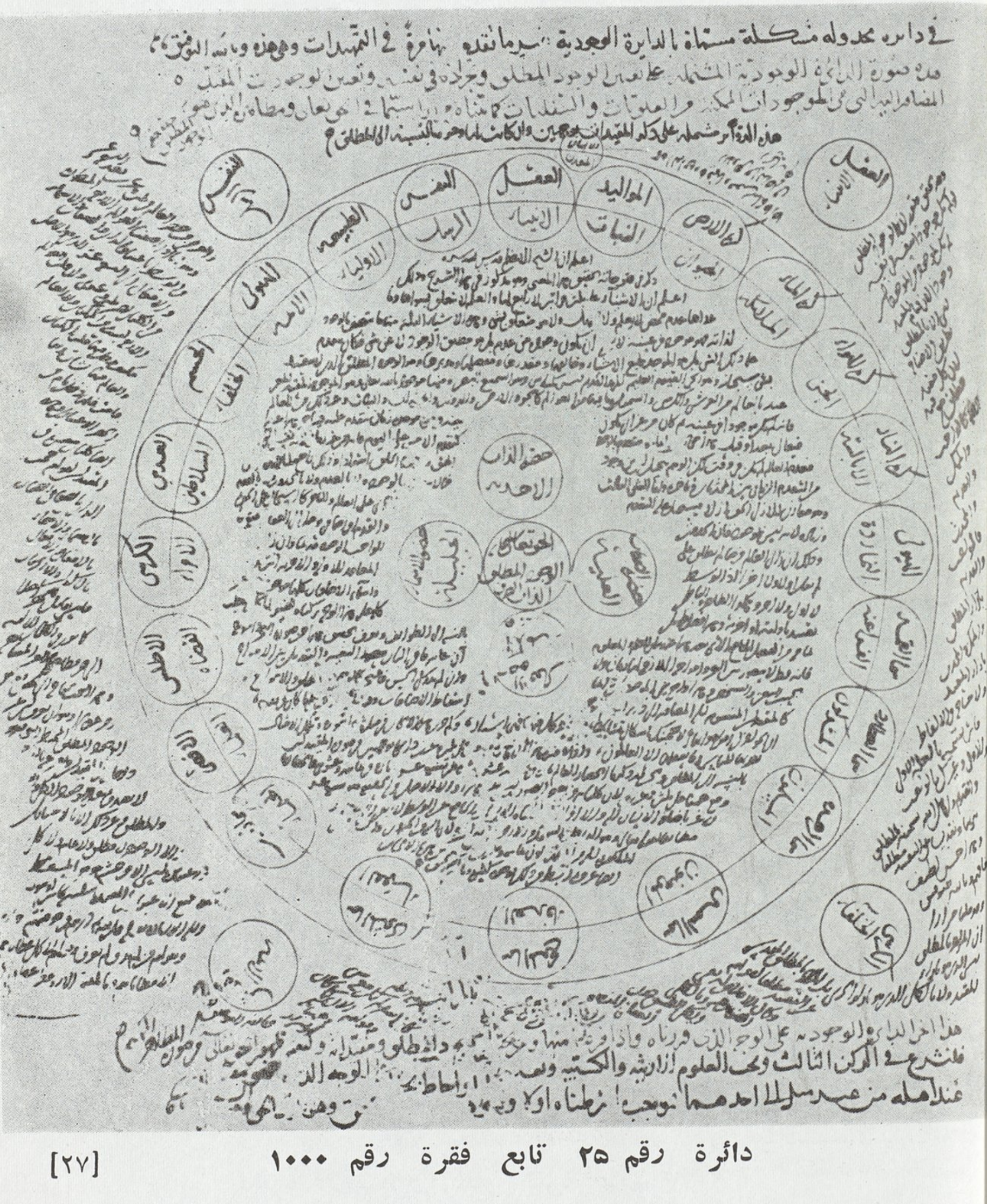
دائرة رقم ٢٢ تابع فقرة رقم ٨٦٨ [٢٤]




دائرة رقم ٢٣ تابع فقرة رقم ٩٨٣



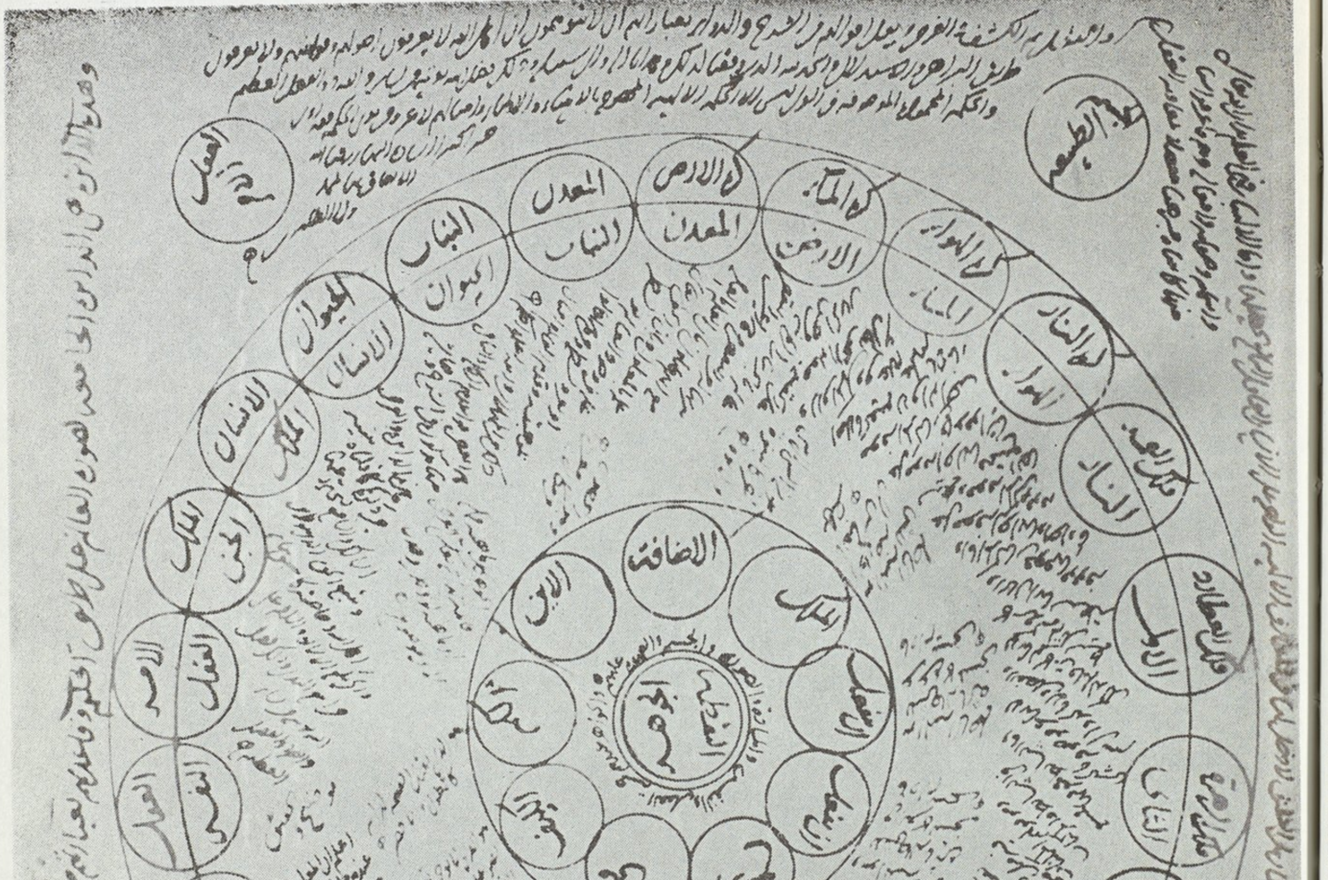

دائرة رقم ٢٤ تابع فقرة رقم ٩٨٤ [٢٦]



دائرة رقم ٢٥ تابع فقرة رقم ١٠٠٠




[٢٨] دائرة رقم ٢٦ تابع فقرة رقم ١٠٧٤




دائرة رقم ٢٧ تابع فقرة رقم ١٠٩٥




دائرة رقم ٢٨ تابع فقرة رقم ١١٠٨

## SOMMAIRE DE L'INTRODUCTION

des prophètes, sont les héritiers de ceux-ci. Autrement dit: les savants (au sens vrai), ce sont ceux qui sont les héritiers des prophètes.

38. Cf. notre introduction à *La philosophie shî'ite*... (ci dessus note 2), pp. 48 et 56; *En Islam iranien*... tome IV, index s.v. diagrammatique (art), diagrammes.

39. *En Islam iranien*... tome III, pp. 203-208.

40. Cf. ci-dessus note 32, notre étude in "Eranos-Jahrbuch XLII/1973." Les diagrammes particulièrement signalés ici, y sont également reproduits.

30. L'expression est qorânique, cf. 18/59 ss.: Moïse, accompagné par son jeune serviteur, fait un long voyage pour atteindre le "confluent des deux mers". Une fois qu'ils l'ont atteint, c'est là précisément que le poisson (dont ils pensaient faire leur déjeuner) leur échappe et "reprend librement son chemin dans la mer". Le jeune garçon pense que c'est le Démon qui lui a fait oublier le poisson, tandis que Moïse déclare: "C'est précisément cela que nous cherchions." Et c'est immédiatement après, que Moïse rencontre Khezr (Khadir), son initiateur. L'épisode prend un sens extraordinaire, lorsqu'on en rapproche ce qu'Ibn 'Arabî entend par le "confluent des deux mers." – Comparer avec l'un des surnoms honorifiques que la piété shî'ite décerne à Fâtima, fille du Prophète: *Majma' al-nûrayn,* le "confluent des deux lumières", à savoir lumière de la prophétie et lumière de la *walâyat.*

31. C'est à peu près littéralement la définition que donnera à son tour Mohsen-e Fayz. Notons que l'Image métaphysique n'est pas une allégorie; elle n'est pas quelque chose derrière quoi se cacherait l'Idée, mais elle est la forme même que prend l'Idée au niveau ontologique du monde *imaginal* dont l'organe de perception est l'Imagination active.

32. Cf. notre étude: *La science de la Balance et les correspondances entre les mondes en gnose islamique, d'apres l'œuvre de Sayyed Haydar Âmolî,* in "Eranos-Jahrbuch, XLII/1973". Leiden, Brill, 1974.

33. Voir notre ouvrage *En Islam iranien...* tome IV, index général s.v. Amis de Dieu, *Awliyâ, walâyat.*

34. Voir les deux notes précédentes.

35. C'est une question grave entre toutes. S'il y a identité entre les qualifications et le qualifié (les Noms ou Attributs et l'Essence), cette identité risque d'entraîner une pluralisation dans l'Essence. S'il y a différence, les Noms divins seront tout près d'apparaître comme des hypostases. Il importe, avant tout, de définir le rapport entre le *zâhir* (ce qui se montre) et les formes sous lesquelles il se montre (les *mazâhir*). La pensée théophanique d' Ibn 'Arabî et des siens fait face précisément à ce problème. Par une voie ou une autre, on est conduit à l'affirmation simultanée de l'identité et de la différence, la *coincidentia oppositorum.* L'imâmologie shî'ite se guide sur les *hadîth* où les Imâms affirment: "Nous sommes la Face de Dieu, nous sommes la main de Dieu, etc." Elle évite ainsi le double piège de l'agnosticisme et de l'anthropomorphisme. Grâce au concept de la *Haqîqat mohammadîya,* et en restant à son niveau ontologique, l'imâmologie spéculative peut considérer les Imâms comme des *Mazâhir.* Le théomonisme a partie liée avec le théophanisme, sans lequel on ne peut éviter les pièges qu'a trop bien connus, de son côté, la philosophie occidentale.

36. Cf. notre ouvrage *En Islam iranien...* tome III, pp. 190-200.

37. Sur ce point, cf. *ibid.* tome IV, index s.v. *'ilm,* sciences. Comparer le sens précis (discussion grammaticale à l'appui) que Haydar Âmolî donne par ailleurs au *hadîth:* "Les savants de ma communauté sont les héritiers des prophètes." Ce ne sont pas *tous* les savants (il ne suffit pas d'être un savant pour être l' héritier des prophètes). Mais ceux-là seuls qui ont accueilli les connaissance

(donc une connaissance ésotérique); ou encore une connaissance qui est en fait un ressouvenir, au sens de la réminiscence platonicienne, et posant finalement le thème de la préexistence. Cf. par exemple ici les § §1004 à 1006, aboutissant à une référence à Sadroddîn Qonyawî.

25. Cf. *En Islam iranien*... tome IV, index s.v. *barzakh*, climat (huitième), Imagination, *mundus imaginalis, Nâ-Kojâ-âbâd*. Tout le tome II du même ouvrage a spécialement pour thème "Sohrawardî et les Platoniciens de Perse". Nous avons traduit les textes de Sohrawardî les plus importants, concernant le *'âlam al-mithâl*, dans notre ouvrage *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen á l'Iran shî'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 1961.

26. Dans sa *Risâla-ye ilhâmât* (Epître des inspirations): "Le monde imaginal (*'alâm-e mithal*) est un monde de substance spirituelle, tout en ressemblant à la substance matérielle. Sous ce dernier aspect, il est objet de perception sensible et matériel, tandis que sous son aspect de substance de lumière il est semblable à la substance intellective immatérielle. *Distique:* Ce n'est ni un corps matériel composé – Ni une substance intellective immatérielle. Ou plutôt c'est un *barzakh* (*un entre-deux*) entre les substances immatérielles à l'état tout subtil et les subtances matérielles à l'état dense et opaque. Chaque Idée d'entre les Idées, chaque Esprit d'entre les Esprits, possèdent une figure perceptible par l'Imagination. *Distique:* Dans le monde imaginal une beauté s'est manifestée-La figure pour l'Imagination s'est manifestée par l'*imaginal* (*mithâli*). La différence est que d'une part le contemplatif visionnaire contemple par la puissance imaginative, ou que les maîtres contemplent directement le monde spirituel, tandis que, d'autre part, le philosophe conclut à partir des choses sensibles qui sont les ombres des formes imaginales, ou que le connaisseur conclut par le secours de la physiognomonie intuitive". *Rasâ'il-e Shâh Ni'matollah Walî*, éd. Javâd Nûrbakhsh, vol. VIII, Téhéran 1351 h.s./1973, pp. 160-161.

27. Cf. notre ouvrage sur Ibn 'Arabî cité ci-dessus note 14, ainsi que la traduction anglaise: *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, translated from the French by Ralph Mannheim (Bollingen Series, XCl). Princeton University Press, 1969.

28. Cf. ici *Prolégomènes*, § 994, p. 466 ligne 22 à p. 467 ligne 4. Cette psychologie classique reparaît chez Ibn 'Arabî et Haydar Amolî, où elle s'enrichit de tout un système de correspondances: "Il y a Jupiter et son ciel, qui ont pour *nadir* chez l'homme la mémoire et la cavité postérieure du cerveau. Il ya Mars ("le Rouge") et son ciel, qui ont pour *nadir* chez l'homme la faculté intellective et le sinciput. Il y a le Soleil et son ciel, qui ont pour *nadir* chez l'homme la faculté méditative (= l'Imagination active guidée par l'intellect) et la cavité moyenne du cerveau. Il y a Vénus et son Ciel qui ont pour *nadir* chez l'homme la faculté estimative et le pneuma vital. Il y a Mercure ("le Scribe") et son ciel, qui ont pour *nadir* chez l'homme l'Imagination (passive, recevant les impressions du *sensorium*). Enfin la Lune et son ciel, qui ont pour *nadir* chez l'homme le *sensorium* et les organes des sens."

29. Cf. ci-dessus la note 27.

12. Cf. texte p. 148, ligne 22 : au lieu de *al-qoranî* lire *al-âfâqî*.

13. C'est-à-dire que tout en étant un livre émanant de nous, comme le livre des *Fotûhât* émanant d'Ibn 'Arabî, notre "Texte des Textes" comporte également une part d'inspiration, si bien que sous cet aspect notre livre s'apparente au cas du livre des *Fosûs* qu'il commente et qu'Ibn 'Arabî avait reçu du Prophète.

14. Cet aspect a été analysé dans notre ouvrage *En Islam iranien*... notamment dans les tomes I et IV. Cf. également le prologue de la seconde partie de notre *Histoire de la philosophie islamique* (ci-dessus note 1), ainsi que notre livre sur *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Flammarion, 1958.

15. Nous conservons le plus souvent cette orthographe pour le mot *walâyat (walâya)* et tous les mots semblables, afin de ne pas avoir à changer de transcription selon que le contexte est persan ou arabe.

16. Cf. les références données *supra* note 14.

17. Le Dr Javâd Nûrbakhsh est en train de mener à bien l'édition complète des *Rasâ'il* persans de Shâh Ni'matollâh Walî. Huit volumes sont déjà parus. Dans le volume II, la 22e *Risâla* est intitulée *Risâla-ye sharh-e Fosûs*; la 23e est un commentaire du chapitre Ier. Dans le vol. IV, la 48e *Risâla* est intitulée *Risâla-ye mawsûmabi-jawâhir dar tarjoma-ye Fosûs al-hikam*. Dans le vol. V, la 51e *Risâla* a pour titre *Risâla-ye sharh-e abyât-e Fosûs al-hikam*. Cette édition fait partie des nombreuses publications du *Khanqâh-e Ni'mâtollâhî*, à Téhéran, dirigé par le Dr Javâd Nûrbakhsh.

18. L'ouvrage est en persan. Nous citons ici d'après la page de titre en anglais : *Commentary upon the Introduction of Qaysarî to the Fosûs al-Hikam of Ibn 'Arabî* by Seyyed Jalâl al-Dîn Ashtiyânî, with Introductions in French and English by Henry Corbin and Seyyed Hossein Nasr *(Sharh-e Moqaddama-ye Qaysarî...)*. Mashhad, 1385/1966.

19. Le premier tome de cette *Anthologie*, comprenant une ample présentation en français, forme le vol. 18 de la "Bibliothèque Iranienne". Les tomes II et III sont sous presse (vol. 19 et 23 de la présente collection).

20. Pour ce qui suit, cf. ici *Prolégomènes* § § 37 à 41, pp. 12 à 14.

21. Pour ce qui suit, *ibid.* § §42 à 46, pp. 14 à 16.

22. Cf. notre ouvrage *En Islam iranien*... tome IV, index général, s.v. dépôt confié.

23. *Ibid.* pp. 149, 170 et passim. La grande idée de Sayyed Haydar est que les mots "violent et ignorant" expriment ici non pas un blâme mais un éloge à l'égard de l'homme. Adam ignorait qu'il y eût de l' "autre" que Dieu. D'où tout le poids du théomonisme auquel tant d'ignorants devaient faire violence, en l'acceptant à la légère ou en le refusant à l'aveugle.

24. *Ma'rifat*. Ce serait ici le lieu de préciser la différence entre *'ilm et ma'rifat* chez notre auteur et chez ses confrères. Mais le thème est inépuisable en variantes. Retenons ici que *'ilm* peut désigner la connaissance acquise au moyen de la dialectique rationnelle, tandis que *ma'rifat* désigne une connaissance de forme herméneutique, qui découvre la réalité cachée sous l'apparence, sous l'exotérique

## NOTES

1. Sur cet aspect des choses, voir notre *Histoire de la philosophie islamique*, vol. I. *Des origines jusqu'a la mort d'Averroës (*1198*)*, Paris, Gallimard, 1964, et la version brève du vol. II : *Depuis la mort d'Averroës jusqù'a nos jours*, in "Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de la philosophie III", *ibid.*, 1974. Voir aussi les quatre volumes de notre ouvrage *En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, 1971-1973.

2. Voir notre introduction à Sayyed Haydar Âmolî, *La philosophie shî'ite :* 1. Somme des doctrines ésotériques *(Jâmi' al-asrâr)*. 2. Traité de la connaissance de l'être (*Fî ma'rifat al-wojûd)* (Bibliothèque Iranienne, vol. 16), Téhéran-Paris 1969, pp. 16ss. : *Esquisse biographique ;* pp. 17ss. : *Esquisse bibliographique*.

3. *Ibid.* pp. 38, 46ss., 53ss.

4. Sur Haydar Âmolî, cf. les références données ci-dessus note l, particulièrement *En Islam iranien*... tome III, pp. 149-213 ; en outre la thèse de Peter Antes sur la métaphysique de l'être de Haydar Amolî (Freiburg im Breisgau, 1972).

5. On rappelle que M. Osman Yahia a entrepris la première édition critique du grand ouvrage d'Ibn 'Arabî *(Kitâb al-Fotûhât al-Makkîya)*. Deux volumes ont déjà paru au Caire, 1972-1973. Cette édition monumentale, fondée sur l'autographe d'Ibn 'Arabî et adoptant la répartition du texte observée par lui-même, doit comprendre trente-sept volumes !

6. Voir le texte cité ici dans l'introduction de M. Osman Yahia en arabe. On remarquera que le 10 Moharram est le jour de 'Ashûra, jour de grand deuil shi'ite, ou aujourd'hui encore en Iran on joue les "mystères" commémorant le martyre de l'Imâm Hosayn *(ta'ziya)*.

7. Pour ce qui suit, cf. le présent livre des *Prolégoménes* du *Nass al-Nosus*, 341-343, pp. 146-147, que nous résumons ici.

8. L'auteur précise lui-même à la fin de ses Prolégomènes (ici p. 537, lignes 5 ss.) que, lorsqu'il entreprit son commentaire, il séjournait à Najaf (*al-mashhad al-moqaddas al-ghorawî)* depuis trente ans. "Je commençai d'y travailler en 781 de l'hégire (1379 A.D.) ; j'en terminaî en 782 h. (1380 A.D.). L'ouvrage fut ainsi terminé en un an, ou plutôt en moins d'un an. Mon âge en cette circonstance était de soixante-trois ans."

9. Pour ce qui suit, cf. ici *Prolégomènes*, § § 344-346, pp. 147-149.

10. Il s'agit de son grand commentaire *'irfânî* du Qorân *(K. al-mohît al-a'zam*, bibliographie n° 30).

11. Voir ci-dessous, chap. III § 3, les caractéristiques de quelques-uns des diagrammes construits par Haydar Âmolî.

Enfin, que S.E. M. Hamid Rahnema, Ministre de l'Information, veuille bien trouver ici l'expression de nos chaleureux et amicaux remerciements. En nous permettant de recourir aux services de l'imprimerie de son Ministère, il a permis à la partie française du présent ouvrage de voir rapidement le jour.

Téheran
novembre 1973

Henry CORBIN

œuvres, ou bien si quelqu'un d'autre en a pris l'initiative après son décès. M. Osman Yahia penche pour la seconde hypothèse, pour deux raisons: 1) Le titre de ce compendium *(mokhtasar)* reproduit celui du texte intégral des Prolégomènes. Or, en règle générale, quand Sayyed Haydar se résume lui-même, il donne un nouveau titre à son résumé (cf. bibliographie, *in* vol. 16 de la présente collection). 2) Dans ce compendium les diagrammes diffèrent quelque peu de ceux qui figurent dans le texte intégral. (Mais nous avons relevé ci-dessus que déjà entre les diagrammes tels que les annoncent les prolégomènes, et les diagrammes tels qu'ils furent exécutés en fait, il y a quelques variantes, à commencer par leur nombre de vingt-huit, alors que vingt-sept seulement étaient annoncés).

*M*=Téhéran, Bibliothèque du Parlement national *(Majles)*, ms. 1714. *Majmû'a* contenant deux traités: 1) Le premier (fol. 1 à 67) est la version abrégée des Prolégomènes, concordant à peu près complètement avec celle donnée dans le ms. Shahîd 'Alî Pâshâ. 2) Le *Kitâb al-Ofq al-mobîn (*fol. 72 à 139), incomplet pour la bonne raison que Mîr Dâmâd ne semble pas l'avoir achevé. Cela n'empêche pas de saluer la rencontre de deux grands maîtres de la pensée shî'ite dans ce *majmû'a*. On tient d'autant plus à le faire que c'est ce manuscrit qui nous mit nous-même, il y a plus de vingt ans, sur la trace des œuvres et de la personne de Sayyed Haydar Âmolî. Le *majmû'a* ne porte ni date ni nom de copiste. Le titre du résumé des prolégomènes du *Nass al-Nosûs* est donné à la fin. Bonne écriture, 20 lignes par pages, une quinzaine de mots par ligne.

Le précédent volume des œuvres de Haydar Âmolî publié dans la Bibliothèque Iranienne (vol. 16) atteignait près d'un millier de pages. Nous n'avons pas voulu produire de nouveau une œuvre aussi massive, dont le maniement est en vérité incommode et peu pratique. C'est pourquoi les éditeurs se sont résolus à publier les Prolégomènes du "Texte des Textes" en deux tomes: 1) Le premier tome que voici, contient le texte de Haydar Âmolî, une table des matières détaillée, un avant-propos en persan et une double introduction en français et en arabe. 2) Le second tome contiendra l'apparat critique (références page par page), suivi d'un quintuple index et, bien entendu, des inévitables *Errata*.

Cette introduction française est inévitablement brève. Le lecteur abordant pour la première fois l'œuvre de Sayyed Haydar Âmolî devra la compléter par celle dont nous avons fait précéder les deux œuvres du même auteur antérieurement publiées dans la présente collection. Telle quelle, nous pensons qu'elle facilitera l'ingrate besogne des comptes rendus, tout en songeant que parfois les recensions prodiguent les renseignements sur le texte publié, sans dire expressément d'où proviennent ces informations...

Nous formulerons deux vœux pour terminer. Le premier est que le philosophe ou l'historien des idées non-orientaliste, entre les mains de qui viendra ce livre, comprenne que la pensée shî'ite est un secteur qu'il ne peut plus négliger. Le second est qu'il se trouve un courageux philosophe iranien pour traduire les œuvres de Haydar Âmolî de l'arabe en persan. Sinon, la connaissance de l'arabe étant de moins en moins répandue chez les lecteurs iraniens, ceux-ci seront finalement privés d'accès à la "littérature iranienne de langue arabe".

## IV

## LES MANUSCRITS

Il nous apparaît utile de reproduire ici, pour l'essentiel, les indications que donne d'autre part M. Osman Yahia, dans sa préface en arabe, concernant *l'unicum* sur lequel est fondée la présente édition des Prolégomènes. Trois manuscrits en tout figureront dans l' apparat critique, mais deux d'entre eux ne donnent qu'un résumé du texte des Prolégomènes.

*C* = ms. Jârollâh (Carollah) 1033, Istanbul. C'est le seul manuscrit du texte complet qui ait été retrouvé jusqu'ici, et il n'est hélas! que le premier des deux compacts volumes formant la totalité du commentaire, tel que Sayyed Haydar nous l'annonce dans ses préliminaires. Conformément à sa déclaration, ce premier volume contient les prolégomènes ainsi que le commentaire des cinq premiers chapitres des *Fosûs al-hikam*. Il s'arrête à la fin du cinquième, c'est-à-dire à la fin du chapitre consacré au "Verbe d'Abraham" *(Kalimat Ibrahîmîya)*. 230 feuillets de grand format, 35 lignes par page, chaque ligne contenant une vingtaine de mots. Les prolégomènes y occupent les feuillets 1 à 108. Écrit de la même main et, comme le voulait Haydar Âmolî, à l'encre rouge pour les *lemmata* du texte d'Ibn 'Arabî, à l'encre noire pour le commentaire. L'encre rouge est également utilisée pour les diagrammes. Copié sur l'original de l'auteur et collationné avec celui-ci. Le copiste se nomme: Fazlollah ibn Mohammad al-'Ibâdî. Il acheva son travail le 20 Moharram de l'an 784/1382, donc du vivant même de Sayyed Haydar (dont la date la plus tardive que nous connaissions par son "Traité des hautes sciences" est 787/1385; deux ans donc après l'apparition du livre (782/1380).

*S* = Shahîd 'Alî Pâshâ 1438, Istanbul. Ms. de 65 feuillets, 26 lignes par page, une quinzaine de mots par ligne. Titre et date manquent. De nombreux mots sont effacés. Non seulement ce manuscrit ne donne pas le texte du commentaire, mais il ne donne qu'un texte résumé des Prolégomènes. Impossible de dire si le résumé est l' œuvre de Haydar Âmolî, comme il l'a fait pour certaines de ses

mune à tous les êtres, spirituels ou matériels, Respir du Miséricordieux (*Nafas al-Rahmân*), dont le statut est si proche du miroir où apparaissent les Images, qu'il est, comme l'Image elle-même, une *coincidentia oppositorum*.

"balance" est juste.

Nous relèverons en outre ici, à cause de l'intérêt qu'ils présentent pour l'histoire des religions, les *diagrammes* 21 et 22 ( § §867 et 868), annoncés dans les préliminaires (§ §63et 64) comme devant être les 23e et 24e diagrammes. Une tradition célèbre du Prophète annonce le partage de sa communauté en 73 groupes; un seul d'entre eux est le groupe des sauvés. C'est toute l'histoire des religions que le théosophe shî'ite, avec les seules ressources que mettait à sa disposition l'honnête historien que fut Shahrastânî, s'efforce de faire tenir et de mettre en correspondance dans les deux diagrammes. Sur la périphérie du premier diagramme, sur soixante-douze petits arcs de cercle, sont disposés les 72 groupes islamiques. Au centre: le 73e, le peuple du *tawhîd (Ahl al-Tawhîd)*, bien entendu au sens ésotérique du mot, tel que nous avons vu Sayyed Haydar le définir. Sur la périphérie du second diagramme, sont disposés les noms de 72 groupes, écoles et religions (y compris les anciens philosophes) antérieurs à l'Islam. Au centre: le 73e, le groupe de ceux qui ont conservé intacte leur nature en son état initialement créé *(ahl al-fitrat al-salîma)* et à qui est parvenu l'appel des prophètes *(da'wat al-anbiyâ')*. Toute la philosophie prophétique est généreusement mise au service d'une histoire religieuse de l'humanité. Tout ce que Haydar Amolî connaissait de cette histoire, réussit à tenir dans son diagramme. C'est que l'appel des prophètes est parvenu aux hommes de droiture, dès avant l'Islam, lors des périodes antérieures du cycle de la prophétie. Les Sages grecs ont eux-mêmes puisé leurs connaissances à la Niche aux lumières de la prophétie. La mise en correspondance, dans ces deux diagrammes très compliqués, offre une vision grandiose à la mesure d'un ésotériste comme Haydar Âmolî. On sait, d'autre part, l'importance du nombre 72, avec la variante 70. Dans la Bible: les 72 peuples (12 × 6), les 72 langues, les 72 pasteurs des peuples, etc. On ne peut s'interdire de constater que les deux diagrammes, construits par Haydar Âmolî sur 72 + 1, correspondent exactement au plan du Temple du Graal, à Montsalvat, tel que le décrit toute une famille de manuscrits du "Nouveau Titurel" *(Der Junge Titurel)* d'Albrecht von Scharfenberg. Sur tout cela nous reviendrons ailleurs.

Nous remarquions ci-dessus que la lecture des textes inscrits à l'intérieur ou autour des diagrammes est souvent difficile, l'écriture étant tantôt mauvaise, tantôt altérée. Il y a parfois la chance que la lecture en soit facilitée, parce que le texte porté dans les diagrammes est cité d'autre part dans le contexte même des Prolégomènes. Tel est, par exemple, le cas du *diagramme* 25, appelé par le § 1000 (c' est le dernier diagramme du 2e *Rokn* de la troisième partie). Il porte inscrit (en commençant en haut à l'intérieur du cercle) un long texte d'Ibn 'Arabî, extrait des *Fotûhât*. Or, au § 1057 (p. 503, lignes 23-24), Sayyed Haydar rappelle que le long texte d'Ibn 'Arabî qu'il va citer ( § §1058 ss., pp. 504 ss., sans donner ici d'autre référence que "l'un de ses traités") figure dans l'un de ses diagrammes. C'est le *diagramme* 25, le grand diagramme de l'être (*al-dâ'ira al-wojûdîya al-majdûla)*, où nous l'avons retrouvé. Le texte d'Ibn 'Arabî est d'une densité *maxima,* très important pour son concept du "Dieu créé" et dont est créé tout être *(al-Haqq al-makhlûq bi-hi)*: Essence des essences, Matière primordiale, com-

inférieure porte le nom de l'une des douze catégories d'Anges mentionnés dans le Qorân et dont Ibn 'Arabî définit la fonction cosmogonique. Au centre, une couronne portant également *sept* petits cercles: dans la partie supérieure de chaque cercle, le nom de l'une des sept planètes; dans la partie inférieure, le nom de l'un des sept Principes. (Comme pour les diagrammes suivants, nous omettons les autres détails de la figure).

3) Le *diagramme* 9 ( § 667), en correspondance avec le précédent. Sur chacun des douze petits cercles portés sur la couronne périphérique, est inscrit, dans la partie supérieure, le nom de l'un des douze Imâms de la période d'Adam; dans la partie inférieure, le nom de l'un des douze Imâms de la période de Mohammad. Au centre, six petits cercles portés également sur une couronne. Chacun porte inscrit en sa partie supérieure le nom de l'un des six grands prophètes pré-mohammadiens, et dans la partie inférieure la mention du Pôle. Au centre de ce centre, un petit cercle porte inscrit le nom du prophète Mohammad, comme étant le Sceau des prophètes et l'épiphanie récapitulative de la *Haqîqat mohammadîya*, dont chaque prophète avait été une manifestation particulière.

4) Le *diagramme* 10 ( § 728). C'est le diagramme des Dix-neuf. Sur chacun des dix-neuf petits cercles portés sur la couronne périphérique, est inscrit, dans sa partie supérieure, le nom de l'un des dix-neuf (18 + 1) mondes, et dans sa partie inférieure le nom de l'une des sept planètes, puis le nom de l'un des douze signes du zodiaque. Pour fonder le système des correspondances, chaque cercle est "chiffré", à l'extérieur de la périphérie, par l'une des dix-neuf lettres composant la graphie arabe de la *Basmallah*. Au centre, un petit cercle donne le sens du diagramme: *al-'âlam al-sûrî*, le monde manifesté.

5) Le *diagramme* 11 ( § 729), en correspondance avec le précédent. Sur chacun des dix-neuf petits cercles portés sur la couronne périphérique, est inscrit, dans sa partie supérieure, le nom de l'un des sept grands prophètes, puis le nom de l'un des douze Imâms de la période d'Adam. Dans la partie inférieure, sept fois répétée, la mention du Pôle, puis le nom de l'un des douze Imâms de la période de Mohammad. Comme dans le diagramme précédent, chaque petit cercle est "chiffré" par l'une des dix-neuf lettres de la *Basmallah*. Au centre un petit cercle donne le sens du diagramme: *al-'âlam al-ma'nawî*, le monde spirituel.

6) Le *diagramme* 12 ( § 756). C'est le diagramme des Vingt-huit. Le grand cercle périphérique typifie les 51 ascendants adamiques du Prophète (17 × 3). Le cercle central typifie son ascendance qorayshite, contenue dans la première. Douze chaînons intermédiaires, plus al-Nazr ibn Kinâna, origine de la lignée qorayshite, et le Prophète lui-même. Total: 12 + 2 = 14.

7) Le *diagramme* 13 ( § 758), en correspondance avec le précédent. La couronne périphérique typifie l'ascendance adamique des douze Imâms. Le grand cercle central typifie la lignée des douze Imâms. Au centre du centre, le petit cercle du diagramme précédent portait le nom de Mohammad; ici il porte le nom de sa fille Fâtima. Total (les douze Imâms, plus le Prophète et Fâtima): 12 + 2 = 14, c'est-à-dire les Quatorze Immaculés *(Tchahardeh Ma'sûm)*. Total de la mise en correspondance avec le diagramme précédent: 14 + 14 = 28. La

*'âlam al-mithâl,* le monde *imaginal)"* ( §81).

Notre intention première était d'analyser brièvement ici chacun de ces diagrammes, comme nous l'avons fait pour les *Tamhîdât* et les *Arkân*. En fait, la tâche s'est avérée comme débordant le propos de la présente introduction. Il y a en effet un décalage entre le motif de ces diagrammes, tels que les annonce l'auteur, un par un, dans les pages préliminaires ( § §54 à 65) et leur exécution effective. Ce décalage ressort de leur nombre même; les pages préliminaires en annoncent *vingt-sept;* il y en aura en fait *vingt-huit*. Il y en a qui ont été substitués à ceux qui étaient prévus, etc. La remise en place, la comparaison entre le motif annoncé et le dessin exécuté, tel que l' explique le contexte où il figure, tout cela aurait nécessité d'entrer dans les détails et de traduire de longs passages. Force nous est de réserver cette recherche, soit pour l'étude détaillée de ces diagrammes, menée en comparaison avec ceux des Ismaéliens, comme nous l'annoncions plus haut, soit pour la traduction française du présent volume que le temps nous permettra, nous l'espérons, de publier.

Pour le moment, et spécialement à l'attention du chercheur philosophe non-arabisant, nous nous limitons à donner quelques brèves indications sur sept de ces diagrammes que nous avons déjà étudiés assez longuement ailleurs. Quelques mots seront dits, en outre, sur deux ou trois autres.

1) Le *diagramme* 7 ( §580) a été reproduit avec traduction française en regard, description et explication, dans un de nos ouvrages antérieurs[39]. C'est le diagramme de la vision perçue dans le ciel nocturne de Baghdad par notre Sayyed, dans un état intermédiaire entre la veille et le sommeil, en 755/1354. Dans la région nord-est du ciel, Sayyed Haydar *voit* une figure ayant la forme d'un vaste carré et comportant quatorze cercles tangents à ce carré, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur. Ces cercles portent inscrits les noms des Quatorze Immaculés (le Prophète, sa fille Fâtima, les douze Imâms). Les noms des Quatorze sont écrits en or rouge sur les cercles qui sont, chacun, en *lapis lazuli* (persan *lazhavard)*. L'auteur commente lui-même en détail les circonstances et le contenu de sa vision: "... Par le dernier d'entre eux (le XIIe Imâm, qui est le Mahdî) est scellée la *walâyat* particulière mohammadienne. C'est par lui que l'Heure se lèvera, et par sa mort que ce monde-ci sera changé dans le monde au-delà." Le contexte est en effet dirigé contre l'interprétation du Sceau de la *walâyat* chez Ibn 'Arabî, et à cette occasion notre Sayyed rappelle qu' Ibn 'Arabî a lui-même exposé ce mystère des Douze dans son propre livre.

Aussi bien est-ce ce plérome des Douze (plus exactement des 12 + 7 = 19) que nous retrouvons dans les diagrammes suivants, les *diagrammes* 8 à 13. Nous avons également étudié ailleurs ces six diagrammes en détail[40]; les indications données ici sont donc très sommaires. Tous ces diagrammes illustrent un vaste système de correspondances entre les mondes, dont Haydar Amolî pense être le premier à avoir montré toute l'ampleur.

2) Le *diagramme* 8 ( §660). C'est le diagramme des Sept et des Douze. Sur la couronne périphérique sont inscrits *douze* petits cercles, dont la partie supérieure porte le nom de l'un des douze signes du zodiaque, tandis que la partie

ment la possibilité de projeter le monde intérieur dans le pur espace de l' Image spirituelle, ils attestent, en même temps que la réalité d'un espace spirituel, l'objectivité *sui generis* du monde spirituel, son 'objectivité intérieure'. Ils relèvent d'un art qui a trouvé sa forme accomplie, peut-être, chez Giordano Bruno. En gnose islamique, Haydar Âmolî partage avec les auteurs ismaéliens cette aptitude à percevoir l'architecture des mondes métaphysiques, à en montrer les correspondances à l'œil *imaginal*. Nous nous proposons de comparer ailleurs en détail l'architectonique respective des diagrammes ismaéliens et des diagrammes de Sayyed Haydar.

Si l'on parle de l'objectivité *sui generis* du monde spirituel, c'est que cette expression est justifiée par ce que Sayyed Haydar lui-même déclare concernant le "confluent des deux mers". C'est là le *lieu* de tous les événements et de toutes les perceptions visionnaires, lesquelles présupposent l'existence *objective* d'un monde intermédiaire entre le monde de l'Intelligence pure et le monde des choses sensibles. Nous avons également rappelé comment, selon la doctrine classique, l' Imagination active peut ou bien céder à l'estimative (*wahmîya)* et battre la campagne dans l'*imaginaire,* ou bien au contraire, inspirée et dirigée par l'intellect, pénétrer dans le monde réel et illimité de *l'imaginal ('âlam al-mithâl)*. Les diagrammes de Haydar Âmolî nous dessinent le plan des choses telles qu'elles se présentent "au confluent des deux mers". Il s'exprime sur ce point à plusieurs reprises. C'est pourquoi il lui arrive, nous l'avons dit, de parler d'"Images intellectives", d'Images métaphysiques, cela aussi bien dans le domaine de la métaphysique générale (ontologie) que dans le domaine de la métaphysique spéciale (angélologie, cosmologie, prophétologie, etc.) Certes, les lignes et la structure des diagrammes sont perçues par l'organe de la vue sensible; mais, telles qu'elles sont transmises au *sensorium,* ce n'est pas un ordre sensible qu'elles reproduisent. Ce qu'elles reproduisent est perçu à un niveau suprasensible, celui de *l'imaginal,* tel que l'intelligible y prend forme en s'y manifestant. Et c'est cela même l'Image métaphysique, l'Image au "confluent des deux mers".

Sayyed Haydar s'en explique à plusieurs reprises, en cette page, par exemple, qui s'achève sur un beau *ta'wîl* du verset de la Lumière: "Le propos de tous ces diagrammes (*dawâ'ir,* cercles, mais il y a aussi des "arbres") est de donner une figure *(tashkîl)* aux objets des hautes sciences divines *(ma'ârif ilâhîya)* et aux réalités métaphysiques de la théosophie (*haqâ'iq rabbânîya)*, une configuration qu'il nous a été donné d'atteindre par la voie de l'illumination intérieure *(kashf)* et de l'expérience intime *(dhawq)*, en la forme d'Images intellectives *(amthila 'aqlîya)*, ensuite en la forme de dispositions perceptibles par les sens, afin de faciliter la perception de nos intentions et de permettre d'atteindre le but cherché (...). En vérité, le verset de la Lumière est une allusion à cette idée: "Dieu est la lumière des Cieux et de la Terre. L'image de sa lumière, c'est une Niche où se trouve une lampe; la lampe est dans un verre; le verre est comme une étoile brillante" (24/35). C'est qu'en effet la Niche est une allusion au monde sensible *('âlam al-hiss)*; le verre est une allusion au monde de l'intellect *('âlam al-'aql)*; la lampe est une allusion au monde de l'illumination intérieure *('alam al-kashf* =

mes tout au long de l' ouvrage ne les faisait pas apparaître matériellement comme une troisième partie. Il est vrai que, dans la présente édition, ils sont bel et bien rassemblés, à la fin du volume, comme constituant une partie distincte. C'est que d'impérieuses nécessités techniques (reproduction sur papier couché, difficultés de mise en pages) nous ont en effet contraint de rassembler tous ces diagrammes pour en constituer la partie finale du présent livre. Aussi bien cette disposition en facilitera-t-elle l' étude et la comparaison. Nous leur avons donné une numérotation continue, de 1 à 28. En cours du texte, de page en page, les diagrammes sont appelés chaque fois par leur numéro d'ordre respectif (en caractères gras). Réciproquement, les planches respectives de chaque diagramme portent, outre leur numéro d'ordre, référence au chiffre du paragraphe auquel ils appartiennent. Il sera donc aussi facile de retrouver le diagramme appelé par telle ou telle page du texte, que de retrouver la page du texte auquel appartient tel ou tel diagramme.

Un regret cependant. Les diagrammes sont tracés dans l'original à l'encre rouge (pour les lignes des figures) et à l'encre noire (pour les textes inscrits dans les figures). Il ne nous a pas été possible de conserver ces deux couleurs dans les reproductions; celles-ci sont uniformément en noir et blanc. En outre, il arrive que l'écriture des textes inscrits dans les diagrammes, soit peu lisible, ou bien, étant donné l'âge du manuscrit, soit quelque peu effacée. On a tâché d'obtenir la meilleure reproduction possible. Comme nous en avons fait l'expérience, ces défauts disparaissent en partie, si l'on procède à un agrandissement du double, correspondant à peu près à la dimension de l'orignal. Les figures reproduites sont celles du manuscrit Jarollâh (cf. *infra* IV, les manuscrits). Ce sont les meilleures. Les deux autres manuscrits utilisés, qui ne présentent en fait qu'un résumé du texte des Prolégomènes, portent également ces diagrammes, mais avec quelques variantes, ou bien à l'état inachevé. Cela n'aide en rien à améliorer l'état précaire que nous déplorons.

Ces remarques techniques étant faites, il importe de souligner le rôle essentiel que jouent ici ces diagrammes, et qui justifie le projet de Sayyed Haydar les considérant comme la "troisième partie" de ses Prolégomènes. Quiconque aura été attentif à l'importance de sa métaphysique de l'Imagination (ci-dessus *Tamhîdat*, 1, *B)*, admettra d'emblée que l'ensemble de ces diagrammes forme une partie intégrante de ces Prolégomènes. Aussi bien Haydar Amolî avait - il un tel goût pour ce mode de représentation imaginative qu'il s'y est exercé dans d'autres de ses livres, notamment dans son grand commentaire qorânique, dans son "Traité des hautes sciences". dans un traité intitulé "Livre des diagrammes où sont marqués les degrés des mystiques" (bibliogr. n° 14).

Nous avons déjà ailleurs attiré l'attention sur ce que nous aimerions appeler chez Haydar Âmolî l' "art diagrammatique"[38]. Nous mentionnions que cet art, loin d'être simplement *ars memorativa*, pratiqué à la façon de la Scolastique latine et plus tard encore, est vraiment *ars interiorativa*. Les diagrammes de Haydar Âmolî réalisent pratiquement l'homologation des trois livres: "Livre révélé", "Livre des horizons", "Livre de l'Ame". En montrant expérimenta-

spirituel, car c'est la condition préalable qui en fait l'héritier légitime. Sans doute l'héritier doit-il prendre de la peine pour entrer en possession de l'héritage: l'ascèse intérieure, la retraite, le combat spirituel (cf. la citation ci-dessus du § 80). Mais cette peine ne diffère pas de celle que l'on prend pour déterrer un trésor enseveli au pied d'un arbre. Cet arbre, c'est lui-même en tant que fils de l'Adam primordial. Il entre de plein droit en possession de l'héritage que lui transmet son "père spirituel", sans avoir à l'acquérir ni à le produire de l'extérieur. C'est toute la théorie des "sciences divines", tout le fondement de la connaissance théosophique à l'égard de la philosophie et de la théologie, que Sayyed Haydar s'est ainsi préoccupé d'établir.

C'est de ce point de vue qu'il amplifie ici même la critique théosophique de la méthode des philosophes et des théologiens scolastiques. Ces gens délibèrent sur des concepts, sans être jamais en possession intérieure de l'héritage; aussi bien ne sont-ils pas les héritiers. Sayyed Haydar oppose, en termes techniques précis, la démarche du théosophe mystique et celle du philosophe (cf. par exemple les § §1013-1014). Sa démarche est ici la même que celle de Sohrawardî, shaykh al-Ishrâq, avec cette différence que Sohrawardî attribue à la philosophie comme telle la valeur d'une propédeutique, indispensable pour le chercheur qui veut entrer dans la voie mystique. Mais l'un et l'autre savent très bien les limites auxquels s'est heurté le plus grand des philosophes classiques de l'Islam, Avicenne.

Sayyed Haydar cite ici textuellement les aveux du philosophe reconnaissant qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de connaître les essences (*haqâ'iq)* des choses. "Nous ne connaissons que les propriétés des choses, leurs concomitants, leurs inhérents, leurs accidents, mais d'aucune chose nous ne connaissons les différences constitutives qui nous en montreraient l'essence. Tout ce que nous savons, c'est que ce sont des choses qui ont des propriétés, des accidents, des inhérents. Mais nous ne connaissons ni l'essence du Premier Etre, ni de l'Intelligence, ni de l'Âme, ni du Ciel, ni du Feu, ni de l'Air, ni de l'Eau, ni de la Terre..." Ce n'est pas de l'agnosticisme; c'est l'aveu des limites de la voie philosophique. L'œuvre de Sohrawardî et celle de Haydar Âmolî, théosophe imâmite, disciple et commentateur d'Ibn 'Arabî, sont l'une et l'autre deux grands épisodes de la philosophie islamique, se surpassant elle-même par la voie de l'ésotérisme, c'est-à-dire de l' intériorité qui est la voie des "sciences divines", de la *theosophia*.

Ces Prolégomènes s'achèvent en conclusion (*khâtîma)* par un ample accord prolongé, sur lequel se lève le rideau du premier acte, c'est-à-dire du premier chapitre des *Fosûs:* le "Verbe adamique".

### 3- *Les Diagrammes*

Haydar Âmolî, nous l'avons vu, considérait ces diagrammes comme formant la "septième partie" de ses Prolégomènes, les six premières étant constituées par les trois *Tamhîdât* et les trois *Arkân*. D'un autre point de vue, il se représentait ses Prolégomènes comme constitués de trois parties: *Tamhîdât, Arkân, Dawâ'ir* (les diagrammes). Nous avons déjà remarqué qu'en fait la dispersion des diagram-

Malheureusement l'emploi du mot "tradition" peut donner lieu à une équivoque redoutable. On peut l'entendre en effet de sciences transmises de par quelque autorité extérieure, n'ayant rien à voir avec les connaissances de source intérieure. Dès lors les "sciences traditionnelles" ne se différencient plus des " sciences officielles" ; elles sont acquises, comme elles, de l'extérieur. C'est précisément cette dégradation que veut prévenir Haydar Âmolî ; en esquissant ici une théorie de la connaissance théosophique, c'est le vrai concept de "sciences traditionnelles" qu'il assure.

Il le fait en se fondant sur l'herméneutique du verset qorânique 68/1 : *"Nûn.* Par le Calame et par ce qu'ils écrivent." Le Calame désigne la Première Intelligence; le *Nûn* désigne l'Âme du monde; ce qu'ils écrivent sur le cœur des hommes de Dieu, ce sont toutes les connaissances concernant les mondes invisibles. Les connaissances transmises par l'intermédiaire de la Première Intelligence et l'Âme du monde, ce sont elles les *'olûm irthîya*. En effet la Première Intelligence et l' Âme du monde sont également désignées respectivement comme l'Adam métaphysique (*Adam al-haqîqî),* le Makranthropos *(al-Insân al-kabîr),* et l'Ève métaphysique *(Hawâ' al-haqîqîya)*. On les appelle ainsi, parce que tous les êtres spirituels et matériels sont leur postérité. Les sciences et connaissances que cet Adam-Ève écrit, projette, dans le cœur des hommes de Dieu sont ainsi, au sens le plus vrai du mot, l'héritage qui vient à ceux-ci de leur père spirituel *(abî-him al-ma'nawî),* non pas de leur père terrestre extérieur *(abî-him al-sûrî),* C'est un thème sur lequel Haydar Âmolî reviendra plus longuement au cours de son commentaire; dès maintenant, il en dit assez pour que l'on entende correctement le sens des "sciences traditionnelles" comme constituant l'héritage venu aux hommes de Dieu de leur "père spirituel", l'Adam primordial ou Première Intelligence ( §1034).

La ligne de la "tradition", de la transmission de l'héritage, n'est donc pas une ligne qui se développe de façon continue, en vertu d'une causalité immanente qui suffirait à déterminer le passage d'un point à un autre. Parce qu'il s'agit d'un héritage spirituel provenant de l'Adam métaphysique, cette transmission ne peut résulter chaque fois que d'une relation verticale du zénith au nadir, de l'inspirateur à l'inspiré, de l'Adam spirituel à son héritier, et cette relation dépend chaque fois d'une nouvelle naissance. Autrement dit, selon la vision que nous donnent les diagrammes de Haydar Âmolî, chaque point ne prend sa place sur la ligne périphérique que par référence au centre. Ce qui permet de dire qu'il n'y a pas de tradition sans une perpétuelle re-naissance[37]. Peut-être n'est-ce point là une exigence habituellement associée au concept de tradition; ce l'est en tout cas pour le concept d'une tradition de connaissances qui sont un héritage spirituel, tel que l'entend Sayyed Haydar.

Aussi prendra-t-il soin de montrer que l'héritage dont il s'agit est fondé sur le droit que confère à une âme cette naissance spirituelle, un droit qui l'investit de la qualité d'héritier légitime, le seul auquel puisse être transmis le "dépôt confié". Aucun maître humain ne peut le transmettre, si ne l'a point devancé, chez l'adepte, la transmission qui est l'illumination intérieure venant de l'Adam

gie", mais qu'il convient mieux de désigner ici comme gnoséologie, ou mieux encore comme métaphysique de la connaissance. Ce "pilier" est dressé sur les sciences et les connaissances, leurs catégories et leurs espèces, par le souci de bien établir la différence entre les sciences divines traditionnelles, résultant de l'inspiration et de l'illumination intérieure *(al-'olûm al-ilâhîya al-ladonîya al-kashfîya,* chaque mot appellerait un commentaire) et les sciences officielles acquises de l'extérieur et après coup *(kasbîya rasmîya)*. Seules les premières, les "sciences divines", sont les sciences au sens vrai *(haqîqîya)*; les secondes, qui s'appelleraient de nos jours "sciences humaines", ne sont que des sciences au sens figuré ou métaphorique *(majâzîya)*. Les premières sont le don imparti aux hommes de Dieu d'entre les soufis. Les secondes appartiennent aux hommes qui refusent les premières, philosophes et *Motakallimûn*, théologiens du *Kalâm* ( §53 *in fine)*. Les trois sections du chapitre sont ainsi d'ores et déjà indiquées.

Quelques pages plus loin, Sayyed Haydar précise encore que l'examen de ces différentes catégories de connaissances se fera par la triple voie de la philosophie, de la théologie et de la théosophie. Il montrera que "la perception des hautes connaissances est radicalement impossible autrement que par les sciences divines résultant d'une inspiration, afin que le chercheur s'efforce d'y atteindre en empruntant les voies qui sont à sa disposition: l'ascèse intérieure, la retraite, le combat spirituel, la mort volontaire aux choses de ce monde, la disparition mystique *(fanâ')* garantissant la surexistence éternelle *(al-baqâ' abadan)*. Que Dieu nous accorde d'y atteindre, par notre Prophète et ses enfants (les saints Imâms) ! Ce thème sera approfondi en son lieu, *insha'llâh"* ( §80).

Cet approfondissement va se faire au cours des trois parties composant le chapitre. Relevons avec l'auteur qu'il ne s'agit pas tant d'une différenciation quant à l'objet des sciences dont il traite, que d'une différenciation quant aux *modi cognoscendi*. La première partie traite des sciences et du mode de connaissance qui sont spécifiquement propres aux théosophes mystiques ou hommes de Dieu. Elle comprend quatre sections *(fasl)* suivies d'un appendice complémentaire. La deuxième partie traite des objets de la connaissance *(ma'lûmât,* les cognoscibles), tels que les spécifie la voie que suivent les philosophes. La troisième partie traite des objets de la connaissance, tels qu'ils se présentent à la manière des Scolastiques du *Kalâm*.

On relève dans la première partie une amplification d'un thème que l'auteur avait déjà esquissé dans son *Jâmi' al-asrâr:* le thème des sciences désignées ci-dessus comme "sciences divines, résultant de l'inspiration et de l'illumination intérieure *(kashfîya)"*. Ce sont les sciences et connaissances que l'auteur désigne comme "transmises par héritage spirituel" *('olûm irthîya)*, par opposition aux sciences et connaissances acquises de l'extérieur, les sciences "officielles". En quelques pages il esquisse toute la théorie de la connaissance théosophique, en tant que la nécessité d'une illumination intérieure personnelle la différencie de la connaissance philosophique et de la connaissance théologique. Le concept de sciences "transmises par héritage spirituel" ne fait en somme que préciser les présuppositions de ce que l'on appelle couramment "sciences traditionnelles".

ou des "Amis de Dieu". Au principe, il y a simultanément la correspondance et la différence entre le *tawhîd* théologique (*t. olûhî)* qui est le *tawhîd* exotérique, et le *tawhîd* ontologique ou *tawhîd* de l'être (*t. wojûdî)* qui est le *tawhîd* ésotérique. Ce dernier étant le fondement même du théomonisme, le théomonisme est donc essentiellement doctrine ésotérique. Il est déterminé par la métaphysique des Noms divins, l'idée fondamentale des heccéités éternelles, les épiphanies ou théophanies de l'Unique dans la multitude infinie de ses formes épiphaniques *(mazâhir)*. L'Un n'est jamais sacrifié au profit du Multiple, ni le Multiple sacrifié au profit de l'Un. Dans toute la mesure où le théomonisme est essentiellement lié à l'idée de théophanie, ce que l'on appelle "monisme" en termes de philosophie moderne apparaît comme l'inverse de ce théomonisme.

2) Le deuxième *Rokn* concerne l'être absolu (*wojûd motlaq)* et sa compréhension approfondie. On y explique l' "absolution", la "mise en liberté" de l'être *(itlâq)*, son initialité, son surgissement sans cause, sa nécessité causalisante, non causalisée, son unité en même temps que ses épiphanies et sa multiplicité. On y montre comment il est unique de tout point de vue, Être Nécessaire par soi-même, ne pouvant pas ne pas être et dont par essence le non-être est impossible. Comme le disent les théosophes ésotéristes: "Il n'y a point d'autre que lui à être" ( § 53). Plus loin, en reprenant les mêmes termes, Sayyed Haydar ajoute: "Car le secret du *tawhîd* et de ce qui s'y rattache, le secret du présent livre et de tout ce qu'il contient, est fondé sur le secret de l'être et sa compréhension approfondie. Et c'est à cause de la perfection de l'épiphanie de l'être allant de pair avec son extrême occultation que se produit à son sujet grande opposition entre les penseurs, principalement entre les docteurs officiels (*'olamâ')* et les spirituels mystiques *(mashâyekh)*, à tel point que plus on allonge les discours, plus se durcit l'opposition, sauf pour celui dont Dieu a enduit de collyre les yeux de la vision intérieure, et fait de lui un témoin oculaire de l'évidence de la situation telle qu'elle est, suivant ce propos du Ier Imâm: Si le voile avait été levé, ma certitude n'en aurait pas été plus grande (...). Il y a ici de graves discussions que peuvent seuls comprendre ceux qui en sont dignes." "Celui qui n'en a pas l'expérience intime, ne peut pas comprendre." "Ne peuvent porter leurs présents que leurs propres montures." C'est pourquoi l'on a dit: "Il n'y a à être que Dieu, ses Noms, ses qualifications et ses activités. Car tout est *lui*, subsiste *par lui*, procède *de lui* et revient *à lui*" ( § 79).

Ce *Rokn* est divisé en trois chapitres portant le titre de *Asl* (source, principe). Le premier *Asl* se subdivise en trois sous-chapitres intitulés respectivement *bayân* (explication).

Aussi bien est-ce par ce *Rokn* que s'établit plus spécialement le lien entre la métaphysique de l'être et la philosophie prophétique, puisque c'est au *tawhîd* théologique et exotérique qu'ont appelé les prophètes, tandis que les *Awliyâ* appellent au *tawhîd* ontologique et ésotérique. D'emblée l'imâmologie a partie liée avec l'ontologie, laquelle recèle le secret du *tawhîd*, et Sayyed Haydar ne se lasse pas de répéter que le secret ne peut être cerné qu'au niveau des ésotéristes.

3) Le troisième *Rokn* traite de ce qui de nos jours s'appellerait "épistémolo-

Ce texte situe ainsi très clairement la *walâyat* comme *mahabbat*, déterminant la *mahbûbîya* et la *mohibbîya* du *walî*.

Enfin, les cinquième, sixième et septième *qâ'ida* établissent en fonction des développements précédents les correspondances entre les mondes, mettant en œuvre la "science de la Balance". Elles sont illustrées par six grands diagrammes que nous avons étudiés ailleurs en détail et sur lesquels nous reviendrons plus loin (*infra* § 3).

2- *Les "Arkân"*

Tandis que la première partie des Prolégomènes traite de toutes les questions relatives au "phénomène du Livre" et à la philosophie prophétique, cette deuxième partie traite plus spécialement de la métaphysique de l'être et de la connaissance. Comme l'annonce l'auteur, elle comprend trois grandes sections portant respectivement le titre de *Rokn* (pilier).

1) Le premier *Rokn* concerne le *tawhîd*, ses secrets, sa métaphysique *(haqâ'iq)*, ses subtilités, ses catégories et toutes questions qui s'y rattachent. On y détermine en quoi consiste le *tawhîd* de l'Essence (*t. dhâtî* ou *'ilmî)*, le *tawhîd* des Attributs *(t. wasfî* ou *'aynî)*, le *tawhîd* des Opérations divines (*t. fi'lî* ou *haqqî)* ( § 53). Sayyed Haydar précise encore: "Le propos du premier *Rokn*, c'est l'examen du *tawhîd*, de sa mètaphysique et de ses difficultés. Car ce livre (les *Fosûs* et d'autres livres des auteurs mystiques gravitent autour du *tawhîd*. C'est que, selon eux, le *tawhîd* est ontologiquement (*wojûdan)* la source de tout l'ensemble, et eschatologiquement (*ma'âdan)* l'aboutissement de tout l'ensemble. Il n'y a de connaissance que par lui, il n'y a de théosophie que par la théosophie du *tawhîd*. On a pu dire qu'il est à lui seul toute la connaissance et à lui seul toute la théosophie. Comme l'a dit le Ier Imâm : Le début de la religion est connaissance intuitive de Dieu. Le parachèvement de cette connaissance est l'assentiment. La perfection de cet assentiment, c'est la profession de l'Unité divine. La perfection de ce *tawhîd*, c'est le culte en toute pureté et vérité. La perfection de ce culte, c'est d'écarter de Dieu les Attributs, pour attester que toute qualification est autre que le sujet qualifié, et que tout sujet qualifié est autre que ses qualifications[35]. Et son fils immaculé (l'Imâm Hosayn) a dit: Je t'invoque par ton *tawhîd*, selon lequel tu as créé originellement les Intelligences, par lequel tu as reçu les engagements, par lequel tu as missionné les Envoyés, par lequel tu as fait descendre les Livres, et dont tu as fait la première des obligations envers toi et le terme de la fidélité envers toi, tel que tu n'accueilles une œuvre bonne que s'il l'accompagne, et ne pardonnes une action mauvaise que s'il l'a précédée..." ( § 77).

Les chapitres de ce premier *Rokn* sont au nombre de trois et portent respectivement le titre de *bahth* (examen, enquête). Ils examinent successivement les définitions, les espèces, les catégories du *tawhîd*, en accord parfait avec Ibn 'Arabî. Ils seront l'occasion de revenir sur les méprises que nous signalions au début. Tout est envisagé ici du point de vue de la théosophie des "hommes de Dieu"

plus d'ampleur et encore plus de citations à l'appui. C'est qu'en effet toute la philosophie prophétique et imâmique (*hikmat nabawîya wa-walawîya)*, et partant toute sa théosophie de l'histoire, en dépendent. La quatrième *qâ'ida* traite alors de tous les degrés de la hiérarchie ésotérique (les Pôles, les *Awtâd*, les *Abdâl*, les *Nojabâ'*, les *Noqabâ'*, etc.). Nous avons nous-même étudié longuement ailleurs ces pages de Sayyed Haydar[32].

Cette hiérarchie spirituelle ésotérique, dont l'échelle des degrés comporte un certain nombre de variantes selon les auteurs, est formée de tout l' ensemble des *Awliyâ*. Il importe d'avoir présente à l'esprit la portée de ce terme chez un penseur shî'ite comme Haydar Âmolî[33]. La routine veut qu'on le traduise le plus souvent, et de façon tout à fait inadéquate, par le terme de "saint", traduction qui ouvre la porte à bien des confusions et des ambiguïtés, à tel point que, lorsque le mot est rapporté à Dieu, les traducteurs, plus ou moins hésitants, recourent, par exemple, au mot "protecteur" (traduire par le mot "maître" interdit *eo ipso* de faire droit à la conception shî'ite de la *walâyat* comme amitié divine). Mieux vaut réserver l'idée de sainteté pour tous les termes issus de la racine *qds*. En fait, comme l'indique le terme persan *dûst* qui, dans l'usage courant, traduit le terme arabe *walî* (de même que *walâyat* est traduit par *dûstî)*, il s'agit toujours de l'*Ami*. Le plus souvent, le terme *walâyat* est doublé par le terme *mahabbat*. La notion s'origine à la forme verbale *tawalla* qui signifie prendre, choisir pour ami. Le *walî*, c'est quelqu'un que Dieu se choisit pour ami. D'où le sens donné au verset qoranique 7/195, par exemple: "Mon Ami est Dieu. Il prend les justes pour amis." L'idée de protection ne fait que découler de cette dilection divine[34].

Sayyed Haydar est tout à fait explicite sur la façon dont il faut comprendre le double aspect du *walî*, la double relation qu'instaure la *walâyat* de tous les *Awlîyâ' Allâh (= Dûstân-e Khodâ)* ou "Amis de Dieu": le *walî* peut être considéré comme l'objet et comme le sujet de la *walâyat*. Il en est l'objet de la part de Dieu; l'Imâm en est l'objet de la part de Dieu et de la part de ses fidèles (on se rappellera le propos de l'Imâm Ja'far déclarant que sa *walâyat* à l'égard du Ier Imâm avait beaucoup plus de prix que sa descendance de lui selon la chair). Et il en est le sujet en tant que professant la *walâyat*. "Tantôt, écrit Haydar Âmolî, le *walî* est l'objet aimé *(mahbûb)*; tantôt il est le sujet aimant *(mohibb)*. Lorsqu'il est au rang qui fait de lui l'objet aimé (*al-mâqam al-mahbûbî)*, sa *walâyat* n'est pas une acquisition de sa part, pas plus qu'elle ne repose sur une condition quelconque; non pas, elle est prééternelle, essentielle, don de pure grâce divine, ainsi qu'il en est de la *walâyat* du Sceau des *Awlîyâ* et des adeptes au sens vrai (le Ier Imâm), – lui qui a dit: J'étais déjà un *walî*, alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile. Mais quand il est au rang qui fait de lui le sujet aimant *(al-maqâm al-mohibbî)*, il importe qu'il se revête des qualifications divines et modèle ses mœurs sur les mœurs divines, pour qu'il soit vrai de dire de lui qu'il est un *walî*, un Ami de Dieu. Sinon, il ne l'est pas. C'est pourquoi l'on a pu dire que la *walâyat* consiste en ce que l'homme subsiste par Dieu en disparaissant à soi-même, et cela parce que Dieu l'a choisi pour ami, de sorte qu'il le fait parvenir au rang de la proximité et de la stabilité" ( §606).

les Pôles, les *Awtâd,* les *Abdâl,* pour faire comprendre que des choses telles que les hautes sciences et les doctrines mystiques, les raffinements de la haute métaphysique, leur sont réservés en propre, à l'exclusion des savants officiels *(olamâ' rasmîyûn)* et des *mashâyekh* exotéristes, conformément à ce verset: "Personne ne connaît le *ta'wîl* du Livre hormis Dieu et ceux qui sont enracinés dans la connaissance. Ils disent: nous croyons en toi, tout nous vient de notre Seigneur. Seuls s'en souviennent les doués d'intelligence (3/5)." Or, ces doués d'intelligence *(ûlû'l-albâb),* de leur propre accord à tous, "ce sont les prophètes, les *Awliyâ* et ceux qui les suivent: les Pôles, les *Awtâd* et les *Abdâl"* ( § 75).

"C'est à cette même idée que réfère le shaykh (Ibn 'Arabî), dans le chapitre des *Fosûs* consacré à Seth, en disant: "Cette connaissance n'appartient qu'au Sceau des Envoyés et au Sceau des *Awliyâ.* Ce que chacun des prophètes et des Envoyés a vu, il ne l'a vu que par la Niche aux lumières *(mishkât)* de l'Envoyé final. Et ce que chacun des *Awliyâ* a vu, il ne l'a vu que par la Niche aux lumières du *Walî* final (le Sceau de la *walâyat),* de sorte que les Envoyés ne l'ont vu, quand ils l'ont vu, que par la Niche aux lumières du Sceau des *Awliyâ.* Car la *risâlat* (la mission des Envoyés) et la *nobowwat* (la mission des prophètes) sont temporaires; elles ont une fin, tandis que la *walâyat* n'a pas et n'aura jamais de fin. C'est pourquoi les Envoyés eux-mêmes, en tant qu'ils sont des *Awliyâ,* n'ont vu ce dont nous avons parlé, que par la Niche aux lumières du Sceau des *Awliyâ.* Alors à plus forte raison en est-il ainsi des autres, les *Awliyâ.* Bien que le Sceau des *Awliyâ* soit un suivant à l'égard de la législation religieuse apportée par le Sceau des Envoyés, cela ne porte nullement préjudice à son rang et ne contredit en rien ce que nous professons, car, si sous un aspect il est d'un rang inférieur, sous un autre aspect il est d'un rang supérieur" ( § 76).

Cette page d'Ibn 'Arabî, Haydar Âmolî est d'autant plus à l'aise pour la citer qu'elle s'accorde avec la pensée profonde du shî'isme. Il annonce qu'elle sera approfondie et confirmée, au cours de ses prolégomènes, c'est-à-dire dans ce même *tamhîd* où culmine la philosophie prophétique.

Les chapitres de ce troisième *tamhîd* portent le titre de *qâ'ida* (thèse de base). Ils sont au nombre de sept.

Les trois premières *qâ'ida* exposent la prophétologie et l'imâmologie selon la pure doctrine shî'ite duodécimaine. Elles éclairent le concept de la prophétie absolue et de la prophétie limitée; de la *walâyat* absolue et de la *walâyat* limitée; elles développent à fond la grave question du "Sceau de la *walâyat"* sur laquelle, nonobstant toute l'admiration qu'il lui voue par ailleurs, Haydar Âmolî s'oppose sans compromis possible à Ibn 'Arabî. Le double Sceau de la *walâyat,* ce ne peut être d'une part Jésus qui est un prophète, ni d'autre part Ibn 'Arabî (on a rappelé ci-dessus l'ambiguïté sur ce point, puisque c'est seulement en songe qu'Ibn 'Arabî s'est vu investi de cette qualité). Le Sceau de la *walâyat,* conformément à tout le schéma de la prophétologie, ne peut être que le plérôme de l'Imâmat mohammadien: le Sceau de la *walâyat* absolue est le Ier Imâm; le Sceau de la *walâyat* postmohammadienne est le XIIe Imâm. Haydar Âmolî avait déjà longuement traité cette question dans son *Jâmi' al-asrâr ;* l'argumentation est ici reprise avec

son livre, comme événement à la fois concret et spirituel *(sûratan wa-ma'nan)*" (§ 200).

"A la fois concret et spirituel": c'est la définition même du "confluent des deux mers", du monde *imaginal* (*'âlam al-mithâl)*.

2) Le deuxième *tamhîd* traitera de la précellence d'Ibn 'Arabî sur tous les autres *mashâyekh* anciens et modernes; de la qualité du livre qui lui fut transmis par le Prophète, le *Kitâb al-Fosûs,* et de la précellence du livre qui, à son tour, par la surabondante inspiration divine, émana de lui, à savoir le *Kitâb al-Fotûhât al-Makkîya,* le "Livre des conquêtes spirituelles de La Mekke" (§ 52). C'est qu'en effet il importe de montrer la précellence du *Shaykh al-Akbar,* sinon l'acte de lui confier le livre des *Fosûs* apparaîtrait comme un acte inconsidéré de la part du Prophète, mettant les choses ailleurs qu'à leur place, ce qui entraîne finalement l'auteur d'un tel acte à l'impiété et à l'infidélité (*kofr wa zandaqa)*. Bien entendu, un tel acte serait inconcevable de la part du Prophète. En faisant ressortir la précellence d'Ibn 'Arabî, on confirmera que c'était lui qui était digne de recevoir le dépôt de ce livre, plutôt que tout autre d'entre les Amis de Dieu et les Parfaits de son temps, voire du temps même du Prophète, et depuis lors jusqu'à aujourd'hui. Cela ne porte aucun préjudice au rang des *kholafâ',* des compagnons, des Imâms et des adeptes, "comme nous l'indiquerons au cours de ce *tamhîd,* en nous tenant ferme à la sagesse de Dieu et à la sagesse de son prophète, en ayant égard au temps, au lieu et aux frères" (§ 74).

Ce *tamhîd* comporte trois chapitres prenant le titre de *wajh.* Trois aspects sont considérés: 1) L'acte de révélation et transmission du livre des *Fosûs* à Ibn 'Arabî, du triple point de vue philosophique, théologique et théosophique. 2) La *walâyat* d'Ibn 'Arabî considérée dans ses propres propos. 3) Sa *walâyat* considérée dans son activité.

3) Le troisième *tamhîd* traitera de toutes les figures de la hiérarchie ésotérique et insistera, comme on l'annonçait ci-dessus, sur l'importance du nombre dix-neuf comme dominant aussi bien la métaphysique de l'être que la philosophie prophétique, c'est-à-dire comme rythmant aussi bien l'épiphanie de l'être que l'épiphanie de la *Haqîqat mohammadîya.* Il traitera en premier lieu de la précellence des prophètes, des *Awliyâ,* des Envoyés et des Imâms, puis de la précellence des Pôles (*Aqtâb)*, des *Awtâd,* des *Abdâl,* des *Rijal al-ghayb* (les hommes de *l'incognito)*. Il traitera de la concrétisation *(ta'ayyon)* du prophète absolu (*motlaq)* et du prophète limité (littéralement "entravé", *moqayyad) ;* du *Walî* absolu et du *Walî* limité; du Sceau des prophètes, sous l'aspect absolu et sous l'aspect limité; du Sceau des *Awliyâ,* également sous ce double aspect, et de la limitation des plus éminents et des plus savants d'entre les *Awliyâ* au nombre de *dix-neuf,* sans plus, à savoir les sept grands prophètes législateurs et les douze Imâms, autrement dit les sept Pôles et les douze *Awliyâ;* on montrera que l'ensemble des prophètes et des *Awliyâ* se ramène à dix-neuf, et que ces dix-neuf sont leur origine (§ 52).

Ailleurs, Sayyed Haydar précise: le propos de ce troisième *tamhîd* est de montrer la précellence des prophètes et des *Awliyâ,* puis de ceux qui les suivent:

physique des mondes de l'Intelligence pure pour les configurer en diagrammes, comme il arrive à Haydar Amolî, qui en a parfaitement conscience, lorsqu'il désigne les diagrammes dessinés par lui comme autant d'"images intellectives" *(amthîla 'aqlîya)*. Cette théorie de l'Imagination active illustre la connexion très étroite marquée par lui-même entre son propre cas et celui d'Ibn 'Arabî, tous deux "entre deux livres". C'est au "confluent des deux mers" qu'Ibn 'Arabî a reçu son livre du Prophète; c'est au "confluent des deux mers" que Haydar Âmolî illustre son propre livre par des "Images métaphysiques" dont il déclare expressément être le premier à les avoir imaginées.

La connexion que nous soulignons, se dégage principalement de deux paragraphes qui se font suite dans le texte de Haydar Âmolî.

"Un livre comme celui-là (les *Fosûs)*, renfermant les plus sublimes secrets des prophètes de Dieu et les plus hautes connaissances de ses Envoyés, Amis et intimes, l'émanation n'en était possible que de la part d'un prophète comme notre Prophète, parfait et parachevé, informé des connaissances des anciens et des récents. Si le livre eût émané d'un autre, quelque chose aurait été mis ailleurs qu'à sa place. Il en va comme pour le Qorân. Je veux dire ceci : de même qu'il n'était pas possible que le Qorân fût révélé à un autre que lui, étant données sa préparation, son aptitude et la connaissance que Dieu en avait prééternellement, de même le livre intitulé les *Fosûs* ne pouvait émaner d'un autre que lui, en raison de son aptitude, de sa dignité et de la connaissance qu'il en avait antérieurement. C'est que la manifestation des connaissances qu'il renferme et des hautes doctrines dont il est rempli, n'était possible que comme provenant de lui (...). De même qu'il n'avait pas reçu l'ordre de les manifester et divulguer, ni au cours de sa vie terrestre, ni après sa mort jusqu'à ce que vînt l'heure du shaykh (Ibn 'Arabî), de même, inversement, ce lui fut alors une obligation que de les lui manifester et divulguer, ainsi qu'à tous ceux qui en sont dignes et qui forment l'élite spirituelle de sa communauté ( § 199).

"Des événements de ce genre se produisent dans le *barzakh* primordial *(al-barzakh al-mabda'î)* et (le monde de) l'Imagination absolue (*al-khayâl al-motlaq),* comme le mentionnent Ibn 'Arabî dans ses *Fotûhât* et d'autres *mashâyekh* dans leurs livres. Le *barzakh* auquel il fait allusion, est ontologiquement *(wojûdan)* le plus vaste des mondes (la plus vaste des *hadarât ilâhîya)*[29]. C'est le " confluent des deux mers" *(majma' al-bahrayn)*[30] : de la mer des Idées pures *(ma'ânî)* et de la mer des objets de la perception sensible *(mahsûsât)*. L'objet perçu par les sens n'est pas Idée; et l'Idée n'est pas perceptible par les sens. Le niveau ontologique de l'Imagination que l'on désigne comme le *confluent des deux mers*, c' est la corporalisation des Idées (*tajassod al-ma'ânî)* et la sublimation *(talattof)* des choses sensibles[31]. Le shaykh (Ibn 'Arabî) a parfois mentionné que de tous les prophètes et Envoyés, il n'en est pas un seul dont il n'ait eu la vision directe dans le monde du *barzakh*. Il a suggéré les merveilles de ce monde et de ce qu'il contient, par des choses devant la perception desquelles les intellects restent dans la stupeur. C'est là-dessus qu'il faut nous fonder pour admettre la possibilité que le Prophète ait initié le shaykh dans ces univers et lui ait donné

ce qui fait le secret du livre d'Ibn 'Arabî et de son histoire dans et pour la conscience islamique. Pour un penseur comme Haydar Âmolî cette révélation du livre ésotérique est donc, d'une part, essentiellement liée à l'idée shî'ite de la *walâyat* et du cycle de la *walâyat;* d'autre part, la nature même de l'événement présuppose l'existence du monde intermédiaire désigné comme "confluent des deux mers", et par là même motive de sa part un rappel du thème de l'"Imagination absolue". La connexion des deux thèmes est si caractéristique qu'il vaut la peine d'y insister quelque peu, car si le sens en échappe, on manquera à coup sûr ce qui est en question.

*B*) C'est à Sohrawardî, *shaykh al-Ishrâq,* que revient le mérite d'avoir été le premier à faire droit ontologiquement, dans la hiérarchie des mondes, au monde intermédiaire entre celui que perçoit l'intellect pur et celui que perçoivent les facultés sensibles. Il le désigne comme le "huitième climat", *Nâ-kojâ-âbâd* (le pays du Non-où, c'est-à-dire hors de nos coordonnées spatiales) *'alam al-mithâl,* terme que nous avons traduit ailleurs par *mundus imaginalis,* monde *imaginal,* pour bien le différencier de *l'imaginaire*[25]. Sans doute est-il difficile à l'agnosticisme de la philosophie occidentale moderne de faire droit à ce monde. En revanche, pour Sohrawardî, sans l'existence de ce monde intermédiaire, les visions des prophètes, les expériences des spirituels, les événements de la Résurrection, perdent leur réalité propre, pour se dégrader en "imaginaire". C'est exactement ici la pensée d'Ibn 'Arabî et celle que suit Haydar Âmolî, soucieux de justifier et de préserver la réalité *sui generis* d'un événement visionnaire, tel que la révélation du livre des *Fosûs* à Ibn 'Arabî par le Prophète.

Le thème est resté constant chez les philosophes *ishrâqîyûn* de l'école de Sohrawardî. Il aboutira chez Mollâ Sadrâ Shîrâzî (ob. 1640) à l'affirmation de la transcendance de l'Imagination *(tajarrod al-khayâl),* indépendante de l'organisme physique, et formant le corps subtil impérissable de l'âme. Mohsen-e Fayz, son élève, définira ce monde imaginal comme "le monde où se corporalisent les esprits et où se spiritualisent les corps". Deux siècles plus tôt, Shâh Ni'matollâh Walî s'était exprimé en termes semblables[26].

Le monde imaginal est un monde séparé de la matière, mais non de l'étendue, un monde où toute chair ne peut être que *caro spiritualis.* C'est ce monde que, de son côté, Ibn 'Arabî désigne comme le *barzakh* (l'entre-deux) primordial, l'Imagination absolue, bref le "confluent des deux mers". C'est à ce confluent que se passent les "événements dans le Ciel"[27]. L'idée même de ce monde comme "confluent" concorde parfaitement avec l'anthropologie classique, celle de Sohrawardî par exemple, distinguant entre une imagination passive qui est simplement le trésor conservant les impressions du *sensorium,* et une Imagination active placée au "confluent", tantôt soumise au pouvoir de l'estimative, tantôt au service de l'intellect. Dans le premier cas elle ne sécrète que de l'*imaginaire,* des fantaisies allant jusqu'à l'absurde. Dans le second cas, elle est puissance cogitative ou méditative *(fâkira, mofakkira),* et elle pénètre dans la réalité du monde *imaginal* (*'âlam al-mithâl)* [28]. En y pénétrant, elle pourra tantôt recevoir un livre, comme il est arrivé à Ibn 'Arabî; tantôt imaginer l'architecture méta-

Livres: celui qui lui fut révélé par l'Ange, et celui qu'il révéla à Ibn 'Arabî en songe. Les trois chapitres sont complétés par un appendice, traitant du *Mi'raj* au sens physique et au sens spirituel, et du secret de la "distance de deux arcs" (*qâb qawsayn*, 53/9).

De nouveau nous constatons ici l'importance capitale du fait des "deux livres". En bref, ce fait pose au métaphysicien de la "philosophie prophétique" deux graves questions tout à fait décisives, car toute l'économie du commentaire gravite autour de leur solution.

*A)* La révélation du livre des *Fosûs* à Ibn 'Arabî par le Prophète suppose quelque chose comme une *revelatio continuata*. C'est précisément cette idée qui apparaît comme inacceptable aux théologiens sunnites, ou en général à tous ceux qui ont censuré le livre et son auteur, et dont une liste provisoire a été rappelée ci-dessus. En revanche, au penseur shî'ite qui admet l'idée de la *walâyat*, cette révélation par le Prophète n'offre pas de difficulté, puisque, si la prophétie législatrice est close, du moins continue sous le nom de *walâyat* une prophétie de l'ésotérique qui est initiation spirituelle. Celui qui est l'objet de cette faveur du Ciel, prend rang dans le cycle de la *walâyat*. Ainsi s'explique, pour une part, la facilité avec laquelle un philosophe shî'ite comme Haydar Âmolî peut intégrer à sa propre pensée l'œuvre d'Ibn 'Arabî. Le livre des *Fosûs* n'est pas une nouvelle *sharî'at*, mais le livre de l'ésotérique de toute *sharî'at*. Admise l'idée du cycle de la *walâyat* succédant au cycle de la *nobowwat*, le fait visionnaire de la révélation des *Fosûs* à Ibn 'Arabî n'offre donc pas de difficulté , à condition que le mystique qui bénéficie de cette révélation ne se donne pas comme étant le Sceau de la *walâyat* postmohammadienne. Or, telle aurait été la prétention d'Ibn 'Arabî, mécomprise et exagérée par son commentateur Dâwûd Qaysarî. C'est pourquoi Haydar Âmolî adressera à celui-ci de si vives critiques. Car si le livre fut donné à Ibn 'Arabî en songe, c'est également en songe qu'Ibn 'Arabî se vit, en une image symbolique, comme étant le Sceau de la *walâyat* (ce qui n'empêcha nullement sa rencontre avec un mystérieux personnage ayant tout l'aspect du XIIe Imâm).

Les deux faits, se passant en songe, ont donc pour *lieu* le "confluent des deux mers", comme on va le préciser d'ici quelques lignes, et les événements parfaitement réels qui se passent à ce "confluent" ne rentrent pas dans le statut des événements de ce monde-ci. L'idée d'un monde intermédiaire, du "confluent des deux mers", est donc essentielle pour l'idée du cycle de la *walâyat* et de ses événements. Comme va le rappeler Haydar Âmolî, la mission du Prophète, pendant sa vie terrestre, était essentiellement et uniquement de révéler l'exotérique de la *sharî'at*, correspondant à la dimension exotérique de la *Haqîqat mohammadîya*. Mais sa mission, comme toute autre mission prophétique, présupposait qu'il possédât initialement le charisme de la *walâyat:* sa *walâyat* est précisément la source de la *walâyat* des saints Imâms. C'est à ces derniers qu'il incombait d'initier les hommes à la *walâyat* en ce monde-ci, mais cela n'exclut nullement que *post mortem*, comme "événement dans le ciel", le Prophète pût initier un Elu au secret de la *walâyat*, c'est-à-dire à l'ésotérique des Verbes des prophètes. Nous reviendrons plus loin (3e *tamhîd)* sur le sens du mot *walâyat*. Nous touchons ici à tout

donnance mentale des trois parties constituant ses Prolégoménes: 1) Les *Tamhîdât*, développements, exposés. 2) Les *Arkân*, piliers, colonnes. 3) Les Diagrammes.

### 1- *Les "Tamhîdât"*

Les trois *Tamhîdât* sont d'une grande richesse, car ils exposent plusieurs des grands thèmes de la "philosophie prophétique", entre autres celui de l' "Imagination absolue", comme *lieu* de la perception imaginative d'un monde sans lequel on ne pourrait faire droit ontologiquement aux visions des prophètes, aux événements visionnaires en général, à l'événement, par exemple, au cours duquel le Prophète fit don à Ibn 'Arabî du livre des *Fosûs*. Le thème fondamental de la *walâyat* sera ensuite largement traité. Ces trois *tamhîdât* se développent successivement autour du thème de la précellence du Prophète, de la précellence d'Ibn 'Arabî, de la précellence en général des *Awliyâ* qui composent la hiérarchie spirituelle ésotérique. Nous indiquerons à grands traits leur contenu respectif, tel que l'esquissent les pages préliminaires de l'auteur.

1) Le premier *tamhîd* développe le thème de la précellence du Prophète sous un double aspect: *a)* Quant à sa personne envisagée sous son aspect concret et exotérique lors de son apparition en ce monde, et sous son aspect métaphysique et ésotérique, en la réalité spirituelle primordiale du Logos mohammadien ou *Haqîqat mohammadîya*. *b)* Quant aux deux livres entre lesquels se situe sa mission prophétique, à savoir la précellence du Livre "descendu sur lui" et du livre "descendu de lui" sur le shaykh Ibn'Arabî ( §51).

"De par les précellences du Prophète on peut comprendre les précellences de son livre (les *Fosûs* qu'il ordonna à Ibn 'Arabî de transmettre aux hommes), car, s'il n'en était pas ainsi, il serait possible qu'adviennent trouble et désordre dans la foi professée, de la corruption dans la religion, des dommages à celui qui réfléchit sur ce livre et sur les idées qu'il contient..." ( §72). Puis vient une brève allusion à la notion des *Verbes* de Dieu, fondamentale pour le livre des *Fosus*. "Il n'est pas possible de connaître toutes les précellences du Prophète, parce que (au niveau de la *Haqîqat mohammadîya)* elles sont infinies, car il y a les Verbes de Dieu cachés, non révélés, non plus les Verbes connaissables. De l'avis de tous les spirituels expérimentés (les *Mohaqqîqûn)* et de la majorité des philosophes, les Verbes de Dieu, tant en leur réalité cachée qu'en leur réalité connaissable, sont infinis. En témoignent ce verset qorânique : "Si tout ce qu'il y a d'arbres sur la terre étaient des calames, et si la mer, puis sept autres mers leur fournissaient de l'encre, les Verbes de Dieu ne seraient pas épuisés" (31/26), et ce propos de notre Prophète: "La totalité des Verbes m'a été donnée" ( § 73)."

Ce premier *tamhîd* contient trois chapitres intitulés *bahth* (examen, enquête). Ils traitent successivement de la précellence du Prophète: 1) Du point de vue des trois catégories ou dimensions de l'intelligibilité: le nécessaire, le possible et l'impossible. 2) Du point de vue des trois degrés d'être que constituent l'Être divin, le cosmos et l'homme. 3) Du point de vue de la précellence des deux

théosophiques (*asrâr rabbânîya)*, conformément à cet impératif: "Dieu vous ordonne de remettre les dépôts confiés à ceux à qui ils reviennent" (4/61), et à cette recommandation du Prophète: "Ne livrez pas la sagesse à ceux qui en sont indignes; vous seriez injuste envers elle. Ne la refusez pas à ceux qui en sont dignes, vous seriez injustes envers eux" (§ 51).

Quelques pages plus loin, il déclare, après avoir rappelé les deux citations ci-dessus: "Ce qu'il faut entendre ici par le dépôt confié, ce sont les hautes sciences et les doctrines sacrosaintes (*ma'arif qodsîya)*, avec tout ce qui s'y rattache. Que tel soit bien le propos du verset cité, c'est ce que confirme cet autre verset: "Le dépôt dont nous avions proposé aux cieux, à la terre et aux montagnes de se charger, tous l'ont refusé et s'en sont gardés avec effroi. Seul l'homme a accepté de s'en charger; c'est un violent et un ignorant" (33/72)[23]. Ce dépôt confié, avec la variété de propos qu'il renferme, se ramène à une connaissance spirituelle de Dieu qui fasse droit à ce qu'implique cette connaissance [24], ou à semblable connaissance de son khalife (connaissance de l'homme comme khalife de Dieu sur sa terre, ou connaissance de l'Homme Parfait, Logos mohammadien, *Haqîqat mohammadîya)*, qui fasse droit au khalifat de ce khalife" (§ 70). "De même la sagesse dont il est question dans le *khabar* cité ci-dessus, ce sont les sciences divines et les hautes doctrines théosophiques (*ma'ârif rabbânîya)*" (§ 71).

Dans la pensée de Haydar Âmoli, le dépôt confié impose comme première règle de ne pas confondre les "sciences divines" avec ce que l'on appelle de nos jours "sciences humaines". C'est pourquoi l'éthique du dépôt confié s'applique par excellence au livre des *Fosûs* d'Ibn 'Arabî et à son commentaire. Nous ne relevons ici que quelques lignes du début de la *wasîya*. "Pénétrer la métaphysique et les considérations subtiles du livre des *Fosûs*, ce ne peut être qu'un office réservé à l'élite d'entre les hommes de Dieu, aux initiés qui sont des parfaits, ceux qui ont la qualification d' "Amis de Dieu" *(Awliyâ' Allâh)*, les proches, les Pôles, comme le shaykh (Ibn 'Arabî) l'indique lui-même dès le premier chapitre: ce n'est point quelque chose que l'intellect peut comprendre au moyen de la dialectique mentale; non pas, cette science est une perception directe qui ne peut résulter que d'une inspiration divine intérieure (*kashf ilâhî)*... "(§ 82). "Bref, ce livre intitulé *Fosûs al-hikam* est réservé spécialement (*makhsûs*) à un groupe spécial d'entre ceux qui viennent d'être nommés, et à personne d'autre. Qu'il suffise, pour en dire la noblesse et la précellence, d'en rappeler le rapport avec notre Prophète, pour ne rien dire de son rapport avec le shaykh (Ibn 'Arabî) et ses semblables. C'est pourquoi ne le commentera tel qu'il doit être vraiment commenté, que celui qui est de leur nombre, car se plonger dans ce livre et dans son commentaire requiert que l'on soit en état d'homogénéité (ou de parenté) essentielle avec le livre et avec son auteur" (§ 83).

Suivent les longues pages où Sayyed Haydar situe la hauteur d'horizon de son livre, hauteur à laquelle doit le retrouver le phénoménologue, et dont l'historien le plus positif doit tenir compte, sous peine de passer à côté de son objet. Nous relèverons maintenant dans ce qui constitue matériellement la première partie du livre (les *Iftitâhât)*, les indications que nous donnent l'auteur sur l'or-

pour désigner les phases de son commentaire. *Tamhîd* (pluriel *tamhîdât*), c'est l'acte de développer, déployer, étendre (un tapis, par exemple). *Arkân* est le pluriel de *rokn*, pilier, colonne. Les *Dawâ'ir* (pluriel de *dâ'ira*), ce sont les cercles. L'emploi du terme "diagrammes" est ici préférable, non seulement parce qu'il est plus général, mais parce qu'en fait les diagrammes de Haydar Âmolî comportent d'autres figures que des cercles. Si l'on reste fidèle mentalement à la succession d'images que suggère l'auteur, on le verra donc déployer le tapis, dresser ses piliers et dessiner ses "cercles".

*Tamhîdât, Arkân* et *Dawâ'ir* forment ainsi, selon ses propres déclarations, les trois parties de ses Prolégomènes (cf§50, lignes 18 à 20, où il annonce vingt-sept diagrammes, alors qu'il y en aura vingt-huit; cf. encore *infra* § 3). En fait, les diagrammes sont répartis tout au long des prolégomènes et insérés dans le texte. C'est pourquoi, s'il est vrai qu'ils en constituent *mentalement* pour l'auteur la troisième partie, et bien que les éditeurs les aient en effet tous rassemblés dans une partie finale (pour les raisons que l'on dira plus loin, § 3), cependant ces diagrammes ne forment pas exactement une troisième partie dans l'économie *matérielle* de ces prolégomènes, tels que les a rédigés Sayyed Haydar. Ils en sont l'illustration. Selon leur ordonnance matérielle, ces prolégomènes sont bien constitués de trois parties, mais celles-ci se présentent comme suit: *a*) Une première partie, à laquelle les éditeurs ont donné le titre de *Iftitâhât* (préliminaires) et qui rassemble les déclarations préalables de l'auteur, concernant les circonstances qui ont motivé la composition de son commentaire (nous les avons rappelées ci-dessus), l'intitulation et le thème général des chapitres constituant ses prolégomènes, finalement un appel solennel qui a la portée d'un testament spirituel. *b)* Une deuxième partie est constituée par les *Tamhîdât*. *c)* Une troisième partie, par les *Arkân*.

C'est au cours de la première partie selon l'ordonnance matérielle (les *Iftitâhât*) que l'auteur précise le propos et le contenu des trois parties qui constituent mentalement l'ordonnance de ses prolégomènes *(tamhîdât, arkân, dawâ'ir)*. Nous indiquerons ci-dessous ce propos et ce contenu, tels qu'il les définit au cours de ces brèves pages, parce qu'elles éclairent toute la structure de ce massif volume. Mais cette première partie selon l'ordonnance matérielle, s'achève sur un texte de grande importance, parce qu'il nous revèle la pensée et les dispositions intimes de Sayyed Haydar, la conscience de ses responsabilités comme guide spirituel, toute son éthique personnelle. Cette éthique est essentiellement celle du "dépôt confié" (*amâna*), c'est-à-dire du dépôt divin confié à l'homme, comme entraînant l'observance du *ketmân*, la "discipline de l'arcane". Nous y avons insisté ailleurs[22]. Nous relèverons ici les déclarations de Sayyed Haydar au seuil de ces prolégomènes, parce qu'elles en fixent la tonalité.

La *wasîya*, ou testament spirituel de l'auteur, n'occupe pas moins d'une dizaine de pages (pp. 32 à 42, tout le chap. IV des *Iftitâhât*). Déjà, dans les pages qui précèdent, l'auteur s'en explique à deux reprises, avant d'en faire l'application au livre des *Fosûs* et à son commentaire. "Ma *wasîya* vise le secret à observer *(ketmân)* concernant les hautes sciences divines (*'olûm ilâhîya)* et les secrets

## III

## LE PLAN DES PROLEGOMENES

Ce qui précède concernait la conception d'ensemble du commentaire. En passant à la mise en œuvre de son plan, Sayyed Haydar prend conscience des difficultés. Il les résoudra en se guidant sur l'analogie que présente sa tâche de commentateur des *Fosûs* avec la tâche à laquelle il avait eu à faire face comme commentateur des sens ésotériques du Qorân, cela même en vertu de la correspondance entre les deux livres, entre le Livre reçu et le livre donné. Il avait fait précéder son *tafsîr 'irfânî* du Qorân par *sept* prolégomènes *(moqaddamât)* et dix-neuf diagrammes. De même son commentaire des *Fosûs* sera précédé de *sept* prolégomènes, se répartissant en trois *Tamhîdât,* trois *Arkân* et une série de diagrammes. Dans un cas comme dans l'autre, le nombre *dix-neuf* revêt une importance fondamentale, qui se révèle par excellence dans le plérôme composé des *sept* grands prophètes et des *douze* Imâms. C'est qu'en fait ce nombre exprime une loi fondamentale de l'être, qui se vérifie à tous les degrés de l'être et dans tous les mondes. Il conditionne donc la mise en correspondance de tous les univers sensibles et suprasensibles, matériels et spirituels. Ce thème des correspondances prend une importance majeure au cours des Prolégomènes, et c'est pourquoi Haydar Âmolî insistera à plusieurs reprises sur le nombre *dix-neuf,* parce qu'il est le nombre-clef de toutes les structures.

Ainsi constitués, ces Prolégomènes forment à eux seuls un ouvrage à part (de même que les prolégomènes du *tafsîr* qorânique), et c'est pourquoi nous nous sommes résolus à les publier séparément, en attendant que l'on puisse envisager la publication intégrale du commentaire lui-même. Dâwûd Qaysarî avait fait de même; les amples prolégomènes de son commentaire sur les *Fosûs* sont connus et publiés depuis longtemps. Ceux de Haydar Âmolî, restés inédits jusqu'ici, sont encore beaucoup plus étendus; ils constituent en quelque sorte la réplique spécifiquement shî'ite à ceux de Dâwûd Qaysarî.

On a vu, il y a quelques lignes, que Sayyed Haydar se sert de termes imagés

nous donner une information.

Sayyed Haydar indique ensuite son plan de travail. Tout d'abord il reproduira chaque fois, en *lemmata,* le texte intégral d'Ibn 'Arabî. Ce texte sera écrit à l'encre rouge, tandis que le commentaire le sera à l'encre noire, cela afin d'éviter toute confusion de mot et d'idée. Il prendra à tâche de dissiper toute ambiguïté dont on a pu se servir pour diffamer atrocement, sans la comprendre, la pensée d'Ibn 'Arabî, cela en suivant toujours la triple voie de *'aql, naql* et *kashf*, par exemple quant à la question de savoir si le Pharaon peut être l'objet d'un pardon divin, quant à la qualification de Sceau de la *walâyat* conférée à Jésus par Ibn 'Arabî (thèse contre laquelle, on le sait, Haydar Âmolî prenait déjà vigoureusement position dans son *Jâmi' al-asrâr,* parce qu'elle entraîne avec elle le sort de l'imâmologie). Il est résolu à prendre position à chaque passage où il pourrait y avoir quelque étrangeté ou quelque erreur. Il veillera à donner les raisons de celle-ci, à tout remettre en ordre, toujours en suivant la triple voie indiquée. "Cela, pour que personne d'autre ne vienne formuler d'objection en disant : la chose n'est pas comme cela. Car je ne dirai, Dieu aidant, que ce qui est réel et adéquat, car tout ce qui n'est ni réel ni adéquat, n'est ni science ni objet de science." On saisit donc pourquoi, nonobstant son admiration, Sayyed Haydar garde toute sa liberté pour prendre position contre Ibn 'Arabî, quant à la doctrine du Sceau de la *walâyat*. A plus forte raison, son attitude sera-t-elle également libre à l'égard des trois commentateurs déjà nommés, "car ils ne sont pas supérieurs au shaykh (Ibn 'Arabî)", que Sayyed Haydar excusera d'ailleurs, en rappelant que "même le parfait ne peut être parfait en toute chose et en toute science" ( § § 49-50).

et le commentaire des *Fosûs* qu'ils lui demandent. On a relevé précédemment l'importance qu'attachait Sayyed Haydar au fait qu'à l'exemple du Prophète et du *Shaykh al-Akbar*, il se trouvait, lui aussi, placé "entre deux livres" : celui qu'il reçut et celui qu'il donna. Ses interlocuteurs se réfèrent précisément à son grand commentaire spirituel du Qorân (ses *ta'wîlât)*, auquel, à leur avis, on ne peut comparer aucun autre commentaire, ni ancien ni récent. C'est cela même qui les persuade "que ce livre (les *Fosûs)* dont l'origine remonte au Prophète, nul ne peut lui donner un commentaire digne de ce nom, hormis celui qui a fait ses preuves en commentant le Livre de Dieu, puisqu'il y a une analogie entre les deux Verbes (celui du Qorân et celui des *Fosûs*)." Correspondance dont l'évidence s'impose à eux par le rapprochement qu'ils opèrent, d'une part, entre le verset qorânique : "Il ne parle pas sous l'emprise de la passion ; seulement, une Révélation lui a été donnée" (53/3-4) ; et d'autre part, le célèbre *hadîth qodsî* devenu un leitmotiv chez les mystiques, et dans lequel Dieu même dit de son fidèle : "Je suis l'œil par lequel il voit, l'ouïe par laquelle il entend, la langue par laquelle il parle, etc."

Mis en présence d'une requête ainsi motivée, Sayyed Haydar ne pouvait lui opposer un refus. Il trouve aussi bien sa justification dans quelques versets qorâniques ( § 44) et, confiant dans la direction divine dont il a déjà fait l'expérience au cours de sa vie, il se met courageusement au travail. Il est résolu à produire un commentaire qui répondra aux aspirationsn de ses interlocuteurs. Ce commentaire sera la Somme des plus hautes vérités théosophiques ; il suivra la triple voie du raisonnement philosophique *('aql)*, de la tradition théologique *(naql)* et de l'intuition théosophique *(kashf)*, afin de bien montrer en chaque cas le triple aspect de la Loi ou religion littérale (*sharî'at)*, de la voie mystique *(tarîqat)* et de la réalisation spirituelle *(haqîqat)*, de sorte que ses interlocuteurs "n'aient plus besoin après cela d'un autre commentaire, lorsqu'ils auront bien compris tout ce que renferme celui-ci" ( § 46). Et toujours soucieux de la correspondance entre les livres et leur herméneutique, il déclare : "J'espère de Dieu qu'il me soit en aide pour ce travail, de sorte que le présent commentaire devienne par rapport aux trois autres (commentaires des *Fosûs* nommés ci-dessus) comme le Qorân par rapport aux trois livres : la Torah, l'Evangile et les Psaumes" ( § 48). D'où se comprend le titre donné au commentaire : "Le Texte des Textes."

Puis Sayyed Haydar annonce que "ce commentaire comprendra deux grands volumes : le premier contiendra les Prolégomènes et cinq d'entre les *Fosûs* (c'est-à-dire jusqu'au chapitre d'Abraham inclus) ; le second contiendra le reste" *(ibid)*. Ces deux volumes, dans sa pensée, équilibreront facilement les trois volumes de commentaires produits par ses prédécesseurs. L'important, c'est qu'ici Sayyed Haydar nous déclare explicitement qu'il y aura deux volumes. Car pour le moment hélas ! le seul manuscrit contenant le texte intégral de son commentaire (cf. *infra*, IV) ne présente que le premier volume, dans lequel sont contenus les prolégomènes publiés ici même et le commentaire des cinq premiers chapitres des *Fosûs*. Où trouver un manuscrit du second volume? Nos recherches ont jusqu'ici échoué. Nous remercions chaleureusement d'avance quiconque pourra

1) A la première question, ces hommes de Dieu font une double réponse:

*a*) D'une part, ils éprouvent un intérêt passionné pour le livre des *Fosûs,* parce que celui-ci, comme nous le savons déjà, remonte au Sceau des prophètes qui le révéla, non pas au cours de sa vie terrestre (la chose eût été prématurée, et il n'était pas missionné pour cela), mais tel que *post mortem* sa personne est intronisée en son individualité éternelle, la *Haqîqat mohammadîya.*

*b*) D'autre part, ils connaissent bien un certain nombre de commentaires qui ont été écrits sur ce livre précieux entre tous, mais dont la concision appelle des développements indispensables. Ils connaissent notamment ceux de Mo'ayyadoddîn Khojandî, de Kamâloddîn 'Abdorrazzâq Kâshânî et de Dâwûd Qaysarî (il arrivera à Haydar Âmolî de citer les deux premiers en termes favorables. En revanche, celui de Dâwûd Qaysarî s'attire toute sa sévérité, parce qu'il lui apparaît comme le grand responsable de l'ambiguïté qui pèse sur la doctrine d'Ibn 'Arabî, concernant le double Sceau de la *walâyat,* principalement le Sceau de la *walâyat* postmohammadienne. Dans le *Jâmi' al-asrâr*, la droiture des intentions de Dâwûd Qaysarî est même mise en doute). Bref, malgré les qualités qu'ils reconnaissent à ces trois grands ouvrages, les interlocuteurs de Sayyed Haydar déclarent qu'en la plupart des passages ces trois commentaires n'ont ni répondu à leur attente, ni correspondu à leurs conceptions et à leur expérience intime. Car, malgré leurs efforts, leurs auteurs n'ont pas vraiment atteint jusqu'aux profondeurs et aux secrets subtils du livre. Il leur faut donc un autre commentaire, plus parfait que les précédents, en ce sens qu'il domine vraiment les hautes doctrines et les réalités métaphysiques; qu'il contienne vraiment la substance des doctrines des maîtres et des idées qui leur ont été inspirées par le "Seigneur des Seigneurs" *(Rabb al-arbâb)*; qu'il sache vraiment montrer les mondes suprasensibles, suggérer ce que recèle la hiérarchie des êtres spirituels et des choses matérielles, faire droit à chaque mot, en montrant les symboles et les secrets qu'il recèle, etc. C'est Dieu même qui a guidé vers Sayyed Haydar ses interlocuteurs et leur a ordonné de lui formuler cette exigence, "afin que tu sois pour nous un shaykh et un imâm nous guidant sur notre itinéraire spirituel, un maître (*ostâd)* et un modèle (*dastûr)* sur la voie menant à l'objet de notre quête".

Fort bien, mais c'est précisément cette dernière affirmation qui provoque encore quelque réticence de la part de Haydar Âmolî. Pourquoi est-ce à lui plutôt qu'à un autre, que s'adressent ces saints personnages, fût-ce sous une inspiration divine?

2) Leur réponse ici encore présente un double aspect[21]:

*a*) Au point où ils en sont dans leur progression spirituelle, "nous professons, disent-ils, en raison de notre expérience personnelle, que c'est toi qui as l'aptitude et la préparation nécessaire pour tenter cette grande entreprise, et nous avons décidé, en toute certitude, que c'est à toi que revient l'honneur de la tenter."

*b)* Le second aspect de la réponse ne fait qu'en expliciter le premier, et il est d'autant plus intéressant que, devançant le propos de Haydar Âmolî, ses interlocuteurs établissent un lien entre son commentaire mystique du Qorân

## II

## LES MOTIFS DE LA COMPOSITION DU COMMENTAIRE

Les motifs et les circonstances qui ont amené Haydar Âmolî à composer son commentaire du livre des *Fosûs* d'Ibn'Arabî, forment déjà tout un chapitre de la longue histoire de ce livre. Ces motifs, l'auteur les rappelle en détail au début de son volumineux ouvrage qu'il dédie au prince Ahmad Bahâdor Khân ibn Teymûr Khân. C'est pour lui l'occasion de rappeler tous les ouvrages qu'il a composés antérieurement, et c'est grâce à ce catalogue qu'il nous a été possible de reconstituer, sauf omissions de sa part, la bibliographie de notre Sayyed. Ce catalogue nous fait aussi mesurer notre misère, puisque nous n'avons encore retrouvé de manuscrits que pour un sixième des titres. Il s'agit, il est vrai, avons-nous dit, des ouvrages les plus importants par le contenu et par le volume. Bref, nous lisons ici une longue énumération dont chaque article commence par les mots : *wa-lamma faraghto* (lorsque j'en eus fini avec ce livre-là), et qui finalement nous conduit à la composition du présent commentaire que l'auteur entreprend au moment, nous dit-il, où il entre dans la septième décennie de sa vie, c'est-à-dire au moment où il a franchi la soixantaine (781/1379).

Lors donc qu'il en avait terminé avec tous ses ouvrages antérieurs, voici qu'un groupe d'hommes de Dieu (*Ahl Allâh,* le terme ayant le sens qu'il conserve tout au long du livre, celui de Sages de Dieu, de théosophes mystiques, cumulant la gnose spéculative et la gnose pratique), voici que ces hommes, donc, lui demandèrent avec insistance d'écrire pour eux un commentaire des *Fosûs al-hikam* d'Ibn 'Arabî, ce livre, tenaient-ils à rappeler, qui remonte au Prophète, puisque c'est celui-ci qui, au cours d'un songe visionnaire, le communiqua à Ibn 'Arabî, à Damas, au mois de Moharram 627 h[20]. Bien entendu, Sayyed Haydar ne pouvait opposer un refus à ces hommes de Dieu, mais il ne s'interdit pas de leur poser deux questions : 1) Pourquoi tout d'abord cette demande ? pourquoi ont-ils besoin d'un nouveau commentaire ? 2) En second lieu, pourquoi s'adressent-ils à lui, Haydar Âmolî, plutôt qu'à un autre ?

**doit provoquer ni étonnement ni surprise. En revanche la liste s'étend jusqu'au XIIe/XVIIIe siècle. Décisions et opinions s'échelonnent en effet sur le VIIe/XIIIe siècle (nos 139 à 141), le VIIIe/XIVe siècle (nos 142 à 147), le IXe/XVe siècle (nos 148 à 151), le Xe/XVIe siècle (nos 152 à 159), le XIe/XVIIe et le XIIe/XVIIIe siècle (nos 160 à 161). Dès maintenant nous pourrions ajouter à la liste favorable quelques noms de penseurs iraniens.**

**La fin de liste (nos 162 à 171) porte sur des décisions de date inconnue.**

**Cet inventaire donne quelque idée du "champ de bataille" où s'est décidée, disions-nous, l'orientation proche et lointaine de la conscience islamique. Les gnostiques, *'orafâ* et *'irfâniyân,* ne s' étonneront pas de s'y trouver en minorité; c'est cette minorité qui a fait leur force et leur a permis de traverser les siècles. Quant à l'historien de la philosophie islamique, il se rend compte que son histoire n'aura quelque chance d'être à peu près complète, que lorsque tous ces textes cesseront d'être purement des titres. *Et vita brevis.***

Âmolî qui entreprit son travail en 781/1379. Il devait l'achever en 782/1380.

Il n'est pas douteux que la prospection des bibliothèques iraniennes enrichira considérablement l'inventaire actuel (sans parler des bibliothèques du Pakistan et de l'Inde). Rappelons notamment ici l'œuvre considérable de Shâh Ni'matollâh Walî Kermânî, contemporain plus jeune de Haydar Âmolî, mais qui mourut centenaire (731/1330-834/1431); son œuvre a eu, jusqu'à nos jours, une influence déterminante sur le soufisme iranien; quatre de ses *risâla* au moins, en persan, se rapportent aux *Fosûs*, en présentent traduction ou commentaire[17].

Le commentaire en arabe le plus récent est celui par lequel le regretté Abû'l-'Alâ'Affîfî (ob. 1386/1967) compléta sa bonne édition des *Fosûs*. Il importe de signaler, plus récente encore, la monumentale étude que Sayyed Jalâloddîn Ashtiyânî, professeur à la Faculté de Théologie de l'Université de Mashhad, a consacrée aux Prolégomènes que Dâwûd Qaysarî a mis en tête de son commentaire des *Fosûs*, comme devait le faire à son tour Haydar Âmolî. Dans la pensée de M. Ashtiyânî, ce premier volume (de 651 pages) devait être suivi de deux autres, comportant son propre commentaire des *Fosûs*[18]. Nous craignons d'avoir retardé cette publication en entraînant notre collègue et ami dans une autre monumentale entreprise, celle de l'"Anthologie des philosophes iraniens depuis le XVIIe siècle jusqu'à nos jours."[19]

2) Les *Fosûs* ont été en outre l'objet d'une douzaine de résumés ou versions abrégées (n^os^ 113 à 125), en arabe, en persan et en turc. Deux de ces versions abrégées, limitées aux Prolégomènes, ont servi à l'établissement de la présente édition.

3) L'inventaire donne ensuite la liste des réfutations et refus opposés au livre des *Fosûs* et à son auteur. Le total aujourd'hui connu atteint le chiffre de trente-six (n^os^ 126 à 161).

4) Cette liste est compensée par celle des ouvrages prenant la défense du livre des *Fosûs* et de son auteur. On atteint le chiffre de trente quatre (n^os^ 162 à 195). Les deux listes s'équilibrent à peu près. Nul doute que le pourcentage en faveur d'Ibn'Arabî s'accroîtra, après que l'on aura mené à bien les prospections souhaitées, il y a quelques lignes. En attendant, tout équilibre disparaît entre les deux listes qui suivent.

5) Particulièrement instructive est en effet la double liste des *fatwâ* ou décisions rendues par les *moftis* et des opinions exprimées par les *'olama'* concernant les *Fosûs* et leur auteur. M.Osman Yahia donne très clairement, sur deux colonnes, les noms et les sources : à droite le nom du *mofti* ou de la personnalité ayant exprimé une opinion ; à gauche, indication de la source.

*a)* La liste de ceux qui le condamnent et le rejettent atteint le chiffre de cent-trente-neuf noms (n^os^ 1 à 138). Décisions et opinions s'échelonnent sur le VIIe/XIIIe siècle (n^os^ 1 à 10), le VIIIe/XIVe siècle (n^os^ 11 à 55), le IXe/XVe siècle (n^os^ 56 à 138).

*b*) La liste de ceux, *moftis* et penseurs, qui rendent justice à l'œuvre d'Ibn 'Arabî et l'approuvent, n'atteint que le chiffre de trente-trois (n^os^ 139 à 171). La comparaison est écrasante, mais, selon ce que nous avons suggéré, elle ne

shîite, elle y avait été mise dès la mort du Prophète. Suivant la réponse donnée, la communauté islamique s'oriente sur une communauté spirituelle conquérant les âmes par la foi, ou bien sur une puissance de ce monde agissant par la force des armes politiques. Les compromis ne manquent pas. Croire à ces compromis c'est oublier que la même question a été posée, de siècle en siècle, au christianisme par la gnose.

La réponse, certes, n'est pas facile. La compréhension des œuvres d'Ibn 'Arabî n'est probablement pas au niveau de la moyenne des *'olamâ'* et des *foqahâ'*. Il n'y a à s'étonner ni de leurs alarmes, ni de leurs incompréhensions, ni de leurs bévues, pas plus que de leur majorité hostile. Il reste que l'œuvre et la doctrine d'Ibn'Arabî ont dominé la pensée et la spiritualité islamiques depuis sept siècles; elles ont été l'objet de commentaires multiples, de *fatwâ* multiples. La propagation de cette œuvre, les positions prises à son égard, constituent une grande part de la philosophie islamique depuis sept siècles. Comment écrire cette histoire, en son intégralité, avant que ces textes n'aient été accessibles et étudiés? La tâche est écrasante, car pour l'historien de la philosophie islamique, il ne s'agit pas seulement de l'histoire telle qu'elle se passe dans le *Malakût*, mais tout bonnement de l'histoire telle qu'elle a laissé ses traces dans les livres de ce monde, ou dans des manuscrits trop souvent inaccessibles, même en ce monde.

En vue de l'affrontement de cette tâche, M. Osman Yahia a dressé une première esquisse, avec tous les soins d'un scrupuleux chercheur. On trouvera dans la préface qu'il a écrite en arabe pour le présent ouvrage, un premier répertoire qui nous permet, pour la première fois, de nous rendre compte aussi bien de l'ampleur de l'accueil que de l'ampleur des refus à l'égard de l'œuvre d'Ibn'Arabî. Comme M. Osman Yahia a pris soin d'indiquer chaque fois les noms des bibliothèques et les cotes des manuscrits, les chercheurs "en Ibn'Arabî" se trouveront ainsi à pied d'œuvre et devront lui en être reconnaissants.

L'inventaire dressé par M. Osman Yahia est réparti en cinq chapitres. Nous ne pouvons, bien entendu, en relever en ces brèves pages que l'aspect statistique. Si l'on y ajoute ce que nous avons dit ailleurs concernant les inédits de la philosophie irano-islamique, on aura quelque idée de l'ampleur des recherches à mener à bien. Car il va sans dire que son auteur ne considère nullement ce premier inventaire comme exhaustif.

1) Les *Fosûs al-hikam,* selon l'inventaire correspondant à l'état actuel des recherches de M. Osman Yahia, n'ont pas fait l'objet de moins de cent treize commentaires (n^os^ 1 à 112), tant en arabe qu'en persan. Ils s'échelonnent depuis le VIIe/XIIIe siècle, qui est le siècle même d'Ibn'Arabî, jusqu'au XIVe/XXe siècle, c'est-à-dire jusqu'à nos jours. Parmi eux il y en a un certain nombre (n^os^ 51 à 64) dont l'auteur est connu, sans que l'on puisse mettre de date. Il en est d'autres (n^os^ 65 à 108) dont l'auteur, la date et le titre exact sont inconnus; l'inventaire indique du moins, ici encore, les bibliothèques et les cotes des manuscrits. Le plus ancien commentaire en langue persane semble être celui de Roknoddîn Shîrâzî (ob. 744/1344). Nous croyons savoir qu'il doit être publié prochainement à Téhéran. Il précède de peu chronologiquement celui de notre Haydar

On ne peut plus, postérieurement au Sceau des prophètes, employer les termes de *nobowwat* et de *nabî,* cela parce que la prophétie législatrice *(n.al-tashrî')* est close. Mais en fait, sous le nom de *walâyat,* se perpétue une prophétie ésotérique qui est initiation spirituelle *(n. al-ta'lîm),* et qui situe les *Awliyâ* à un rang analogue à celui des anciens *nabis.* Nonobstant cet accord, nous voyons éclater la différence quand il s'agit de déterminer la personne du Sceau de la *walâyat* absolue et la personne du Sceau de la *walâyat* postmohammadienne. Selon Ibn 'Arabî, le Sceau de la *walâyat* absolue est Jésus (or Jésus est un prophète, et le schéma de l'imâmologie shî'ite se trouve disloqué). Quant au Sceau de la *walâyat* postmohammadienne, peut-être est-ce Ibn'Arabî lui-même, mais il y a sur ce point une certaine ambiguïté (nous y revenons ci-dessous, III, l). C'est sur cette grave question que, malgré son admiration pour Ibn'Arabî, Sayyed Haydar prend une vigoureuse position critique à son égard. Le Sceau de la *walâyat* ne peut être que l'Imâmat mohammadien : le Ier Imâm est le Sceau de la *walâyat* absolue ; le XIIe Imâm est le Sceau de la *walâyat* postmohammadienne. Les arguments apportés dans les présents Prolégomènes viennent renforcer ceux qui avaient été produits dans le *Jâmi'al-asrâr.*

Observons que ce qui est finalement en cause, c'est le rapport entre l'histoire prophétique ésotérique et l'histoire profane de l'humanité. La première n'est pas une "philosophie de l'histoire" ; elle est une "historiosophie", en ce sens qu'elle se décide dans le *Malakût* et que ses figures agissantes appartiennent au *Malakût*[16]. Elle est contemplée et méditée non pas au niveau et à l'aide des données empiriques visibles, mais au "confluent des deux mers", selon l'expression d'Ibn'Arabî sur laquelle nous insisterons d'ici quelques pages, car elle typifie toute sa doctrine du monde *imaginal* et de la perception imaginative (*infra* III,l). Les événements du cycle de la *walâyat,* la révélation du livre des *Fosûs* à Ibn'Arabî par exemple, ont leur réalité "au confluent des deux mers".

Les quelques remarques que l'on vient d'insérer ici, d'une part, quant à la conception que Haydar Âmolî se fait de son commentaire, telle que l'illustrent ses propres déclarations, et d'autre part, quant à sa conviction shî'ite qui, sur un point décisif de la prophétologie et de l'imâmologie, l'oblige à se séparer d'Ibn'Arabî, - ces remarques aideront déjà, pensons-nous, à se faire une idée générale de son commentaire et à comprendre les raisons de l'importance accordée aux Prolégomènes que nous publions ici. Elles nous font entrevoir tout ce que l'on peut attendre du commentaire lui-même, quant à la notion du Verbe manifesté dans la personne de chacun des prophètes.

Du même coup aussi elles nous mettent en face de deux questions : quel accueil a été fait aux doctrines d'Ibn'Arabî dans le monde des penseurs shî'ites ? Quel accueil a été fait aux doctrines d'Ibn'Arabî dans le monde de la pensée islamique en général ? Quant à la première question, il suffit d'évoquer l'importance d'Ibn'Arabî pour un Haydar Âmolî, un Mollâ Sadrâ Shîrâzî, un Mollâ Hâdî Sabzavârî et tant d'autres. Quant à la seconde, elle est d'une portée incalculable. Car il faut bien se rendre à l'évidence : *volens nolens,* Ibn'Arabî met la conscience islamique à la croisée des chemins, comme aussi bien, aux yeux d'un

férence entre la métaphysique ismaélienne de l'être et celle d'Ibn'Arabî. C'est que l'originateur de l'être (le *Mobdi')* transcende même l'être absolu (*ens absolutum)*, parce qu'il en est l'*absolvens* (*motliq)*, celui dont procède l'"absolution" de l'être (*itlâq)*. Il est à jamais le Super-être, l'*hyperousion;* le principe de l'être reste au-delà de l'être. C'est lui l'*Absconditum,* l'Inconnaissable. Il en résulte une nette différence quant au *situs* de la théologie apophatique, quant au sort du théomonisme et quant au concept de Premier Être, puisque c'est l'être, comme tel, qui est créaturel (il n'y a pas *d'ens increatum)*. Or c'est également ce postulat que l'on retrouve dans le shî'isme duodécimain, dans l'école de Rajab'Alî Tabrîzî, par exemple, dans l'école shaykhie, celle de Shaykh Ahmad Ahsâ'î.

D'autre part, si l'on envisage les choses du côté shî'ite duodécimain, il est frappant, certes, que le concept de *Nûr mohammadî,* Lumière mohammadienne (dont la mention est fréquente dans les *hadith* des Imâms au contenu gnostique), aille à la rencontre du concept de *Haqiqat mohammadîya* chez Ibn'Arabî. Un théosophe shî'ite ne pouvait qu'être tout à fait à son aise, et avoir le sentiment de récupérer son propre bien. Cependant l'euphorie philosophique de Haydar Âmolî, en plein accord avec Ibn'Arabî pour professer la même métaphysique de l'être, fait place à une attitude critique lorsqu'il aborde la "philosophie prophétique". Certes, il y a,chez Ibn'Arabî, une ample doctrine de la *walâyat*[15], ce charisme de l'amitié ou de la prédilection divine qui est le fondement même de l'idée shî'ite de l'Imâmat (on rappellera plus loin la définition de Haydar Âmolî qui empêche de réduire le concept à celui de "sainteté", ainsi que l'on traduit trop souvent en Occident, en lisant le mot *wilâyat;* cf. *infra* III, I). Il y a chez Ibn'Arabî maintes pages sur les douze Imâms qui ne peuvent que réjouir un cœur shî'ite. Malgré tout, si la situation n'était pas en fait celle d'une imâmologie qui n'ose pas ou qui n'ose plus dire son nom, Haydar Âmolî n'aurait pas eu à prendre aussi vigoureusement parti qu'il l'a fait dans le présent ouvrage, ainsi que dans le *Jâmi'al-asrâr* précédemment édité. C'est que pour lui, et à sa suite pour toute la théosophie shî'ite, suivant en cela les *hadîth* des Imâms, la *Haqîqat mohammadîya* est composée de "Quatorze Êons de lumière", les "Quatorze Immaculés" *(Tchahârdeh-Ma'sûm)* en leurs personnes métaphysiques de lumière *ashkhâs nûrânîya)*. La personne du Prophète en constitue l'aspect exotérique, tourné vers les créatures (le *tanzîl)*. Les douze Imâms en constituent l'aspect ésotérique, se re-tournant vers Dieu (le *ta'wîl)*. Faute de bien percevoir et d'admettre cette structure, on erre fatalement quand il s'agit de déterminer *qui* est le Sceau de la *walâyat*.

En effet, c'est en ce concept même de la *Haqîqat mohammadîya* que s'enracine toute la philosophie prophétique du shî'isme, la conception du cycle de la prophétie" auquel succède le cycle de la *walâyat*. Il y a, certes, entre Ibn'Arabî et Haydar Âmolî, accord profond sur le concept des "Amis de Dieu", les *Awliyâ Allâh,* tout en étant entendu que le concept shî'ite de la *walâyat,* ne s'applique dans son intégralité qu'aux Douze Imâms comme typifiant la dimension ésotérique de la *walâyat*. Ils sont la source de la *walâyat* qui se perpétue par les *Awliyâ* jusqu'à la parousie du XIIe Imâm, c'est-à-dire jusqu'à la fin de notre *Aiôn.*

de méprises chez beaucoup d'interprètes occidentaux, entre *Ens creativum* (*Haqq)* et *Ens creatum (Khalq)*. La théophanie primordiale prend, chez Ibn 'Arabî, le nom par excellence de *Haqîqat mohammadîya*, Réalité prophétique éternelle, la personne du Prophète considérée dans sa réalité métaphysique. C'est le *Logos mohammadien*, dont la comparaison avec le Logos johannique appellerait une étude fondamentale, car le Logos mohammadien, nonobstant la sublimité de son rang ontologique primordial, est une créature, un Logos créé (cf. la christologie d'Arius). C'est ce qu'ont oublié, semble-t-il, les interprètes occidentaux qui, en confondant ce Logos avec celui du symbole d'Athanase, ont également confondu Ibn'Arabî avec Hegel.

Certes, c'est bien l'*Absconditum* qui se révèle, mais le *Deus revelatus* dans lequel il se révèle "et se crée lui-même dans les croyances", est précisément le Dieu créé. La réciprocité de rapport entre le seigneur personnel (*rabb)* et le fidèle dont il est le seigneur en se révélant à lui (son *marbûb)*, telle que *Haqq* est *Khalq* sous un aspect, et que *Khalq* est *Haqq* sous un autre aspect, bref le "secret (*sirr)* de la *robûbiya"* n'autorise pas à confondre dialectiquement les *modi essendi* et les *modi intelligendi*. En se méprenant sur le rapport entre *Haqq* et *Khalq*, on a cru pouvoir parler de monisme, au sens où l'entend la philosophie occidentale, comme si dès lors toute la philosophie islamique issue d'Ibn'Arabî, à travers les siècles, eût été entraînée dans un monisme qui aurait dû en faciliter la rencontre avec le monisme occidental moderne. Il n'en a rien été et pour cause. Le monisme de la philosophie occidentale moderne véhicule un athéisme et un agnosticisme complètement étrangers à Ibn'Arabî et aux siens. Nous avons préféré, déjà ailleurs, parler de "théomonisme", mais en insistant sur le fait que ce théomonisme n'exclut nullement le pluralisme existentiel et la multiplicité des êtres; loin de là, il en est même le fondement et la garantie, comme le portent les mots du *hadîth qodsî* devenu un leitmotiv: "J'étais un Trésor caché; j'ai aimé à être connu. Alors j'ai créé le le monde..." (cf. l'insistance de Haydar Amolî sur des expressions telles que Seigneur *des* Seigneurs, *rabb al-arbâb;* le meilleur *des* Créateurs, *ahsan al-khâliqîn)*[14].

Le rapport d'un penseur shî'ite comme Haydar Âmolî à l'égard d'Ibn'Arabî ne se comprend que si l'on ne perd pas de vue deux choses: d'une part, le penseur shî'ite ne doute pas qu'il récupère son propre bien dans la doctrine d'Ibn'Arabî. Aucun hiatus entre eux, quant à la métaphysique de l'être. Cependant, cette métaphysique n'est point partagée par tous les penseurs shî'ites. D'autre part, entre Haydar Amolî et Ibn'Arabî, un hiatus se produira quant à la philosophie prophétique, bien que celle-ci puisse apparaître comme concomitante de leur commune métaphysique de l'être. Les remarques faites ici seraient à approfondir en étudiant de plus près les rapports d'Ibn'Arabî, au temps de sa jeunesse, avec l'école d'Almeria, en Andalousie. Retenons ces deux points de la confrontation.

D'une part, le Logos mohammadien offre, certes, bien des similitudes avec l'entité spirituelle désignée dans la théosophie ismaélienne comme *al-Mobda'al-awwal*, le Premier Être instauré dans l'être, le Protoktistos, l'Archange primordial, la Première Intelligence de la hiérarchie qui, chez un Hamîd Kermanî, correspond à celle des philosophes avicenniens. Et pourtant il y a une nette dif-

L'interprète de Sayyed Haydar ne saurait mieux le situer "entre deux livres" qu'il ne le fait lui-même. Les textes que l'on vient de citer rendent compte de l'analogie de structure entre le grand commentaire qorânique de Haydar Amolî et son commentaire des *Fosûs* d'Ibn'Arabî, plus exactement dit, de la similitude de structure entre les prolégomènes respectifs de l'un et l'autre commentaire. Cela, parce qu'il s'agit dans chaque cas d'un livre ressortissant au "phénomène du Livre saint", l'un étant communiqué par l'Ange au Prophète, l'autre par le Prophète à Ibn'Arabî; l'un étant un "Livre céleste", l'autre étant le plus éminent des "Livres terrestres". L'herméneutique qui doit en dévoiler les significations à différents niveaux ontologiques, suivra les mêmes règles dans un cas comme dans l'autre. Ainsi donc la correspondance entre les structures respectives des deux commentaires et entre l'herméneutique qu'ils déploient respectivement, ne devra jamais être perdue de vue, parce qu'elle reflète la similitude entre le cas du Prophète, celui d'Ibn'Arabî, celui de Haydar Amolî, situé chacun "entre deux livres" : un livre qu'il reçut et un livre qu'il donna. C'est ce que l'on peut récapituler dans le schéma suivant :

| | | |
|---|---|---|
| *Le Qorân* | Les *Fosûs* | Les *Ta'wîlât* |
| Le Prophète | Ibn'Arabî | Haydar Amolî |
| Les *Fosûs* | Les *Fotûhât* | Le *Nass al-nosûs* |

Reste à indiquer très brièvement comment les concepts fondamentaux d'Ibn'Arabî, suggérés dans le titre même des *Fosûs*, seront mis en œuvre par le théosophe shî'ite, son commentateur. Le titre complet donné par Ibn'Arabî au livre que lui transmet le Prophète, au cours d'un songe visionnaire, porte : *Fosûs al-hikam wa-khosûs al-kilam*. Deux mots-clefs apparaissent : *hikam* est le pluriel de *hikma*, sagesse. *Kilam* est le pluriel du mot *kilma (-kalima)*, la parole, le Verbe, *Logos*. Les *fosûs al-hikam*, ce sont les gemmes (les pierres précieuses, les chatons d'une bague) des sagesses des prophètes, chaque prophète étant un tabernacle, un reposoir, de la Sagesse, parce que chacun d'eux est par son Verbe propre la forme épiphanique (*mazhar*) du Verbe ou Logos (*Kalima*). Disons simplement qu'il y a lieu de se rappeler ici les notions et rapports de *Logos* et *Sophia* chez Philon d'Alexandrie. Cette notion du Verbe ou Logos détermine ainsi la "philosophie prophétique" d'Ibn'Arabî, telle qu'elle guide la méditation du Verbe manifesté dans le Verbe particulier à chacun des vingt-sept prophètes, suivant l'ordre du livre des *Fosûs*. Ibn'Arabî, donnant l'exemple à Haydar Amolî, n'envisage pas un instant l'histoire des prophètes comme le ferait un historien de nos jours, s'attachant à déterminer le milieu et les conditions socio-culturelles, socio-politiques, etc. Il ne le fait pas, pour la première raison qu'à ses yeux, comme aux yeux de ses semblables, ce genre de considération n'expliquerait rien du tout de ce qui est à "expliquer". La méditation du Verbe de chacun des prophètes ne décline jamais, chez lui, du niveau métaphysique. Elle est solidaire de toute sa doctrine des théophanies, des Noms divins, des individualités éternelles (*a'yân thâbita*) ou quiddités intégrales (*mâhîyât kollîya*), bref de toute sa métaphysique de l'être.

Cette métaphysique est en effet dominée par l'idée d'épiphanies ou de théophanies successives, déterminant un rapport, qui a donné lieu à toutes sortes

leur espèce; leur espèce est limitée à leur seule individualité.

"Quant à ce qu'il en est de nous-même, nous avons également deux livres: il y a le livre dispensé d'en-haut sur nous (*al-fâ'id 'alay-nâ)* et il y a le livre émanant de nous. Quant au livre qui a été dispensé d'en-haut sur nous, ce sont les *ta'wîlât* (herméneutiques spirituelles) du saint Qorân, comprenant les sciences et doctrines divines qorâniques les plus précieuses et les plus vénérables, et rassemblant les symboles et les figures particulières au Prophète, les subtiles doctrines et réalités métaphysiques mohammadiennes *(haqâ'iq mohammadîya)*, lesquelles ont leur expression fidèle dans ce que Dieu dit au sujet de ceux qui forment l'élite de ses serviteurs: J'ai préparé pour mes serviteurs les justes ce que l'œil n'a point vu,ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est encore monté au cœur d'aucun homme. En conséquence, ce livre (nos *ta'wîlât)*[10] a reçu pour titre: Le suprême océan et la montagne culminante, livre où l'on traite de l'herméneutique spirituelle du précieux et inébranlable Livre de Dieu. Il a été disposé en sept grands volumes, pour le mettre sous les auspices des sept grands prophètes, des sept Pôles (*Aqtâb)*, des sept *Abdâl*, de sorte que nos prolégomènes forment avec la *fâtiha* un premier volume, et que chaque sixième du Qorân forme à son tour un autre volume. Ce (*tafsîr 'irfânî)* est pour nous ce que sont les *Fosûs al-hikam* par rapport au shaykh (Ibn'Arabî), et ce qu'est le Qorân par rapport au Prophète. Le plan de notre *tafsîr* est celui-ci: nous commençons par établir dix-neuf prolégomènes et diagrammes (*dawâ'ir*, cercles), les prolégomènes y étant au nombre de sept et les diagrammes au nombre de dix-neuf, en correspondance avec l'univers manifesté et l'univers spirituel[11], avec le "Livre des Ames" et le "Livre des horizons" (cf. Qorân 41/53)[12], car chacun de ces univers et de ces livres est limité à dix-neuf degrés, conformément à ce verset: Sur elle (la géhenne) se tiennent dix-neuf gardes (74/30).

"Quant au livre émanant de nous, c'est le présent commentaire (des *Fosûs* d'Ibn'Arabî, le *Nass al-Nosûs*, le "Texte des Textes"), bien qu'il ne soit pas dépourvu, lui aussi, d'une certaine dispensation divine[13], car il est également une somme (*Jâmi')* de connaissances et de doctrines multiples. Il est disposé, comme nous l'avons expliqué, en vingt-sept (plus exactement vingt-huit) diagrammes et en chapitres et en sections de plusieurs catégories, subdivisées en parties et en espèces nombreuses. Il correspond pour nous (de qui émane ce commentaire) à ce qu'est le livre des *Fosûs* par rapport au Prophète (de qui émana le livre des *Fosûs)*, et il correspond aux *Fotûhât* par rapport à Ibn'Arabî (de qui émana le livre des *Fotûhât)*. Et c'est pourquoi tous deux (le livre des *Fotûhât* et notre commentaire des *Fosûs)* se présentent comme n'ayant ni pareil ni semblable, étant seuls de leur espèce; leur espèce se limite à leur seule individualité, de même que leurs deux livres (le Qorân et les *Fosûs)*. Et de même que le fondement (*asâs)* de la précellence de notre Prophète repose sur les deux livres en question (le Qorân et les *Fosûs)*, et que le fondement de la précellence du shaykh (Ibn'Arabî) repose sur les deux livres mentionnés (les *Fosûs* et les *Fotûhât)*, de même la précellence dont nous avons été favorisé est fondée sur les deux livres en question (notre commentaire spirituel du Qorân et le présent commentaire des *Fosûs)*".

le Qorân qui lui fut révélé par l'Ange et les *Fosûs* qu'il révéla à Ibn 'Arabî. C'est cette situation que médite Haydar Amolî pour en faire l'application à son propre cas.

Il y est conduit par l'éloge de Salmân Fârsî dont Ibn 'Arabî glorifie le cas dans ses *Fotûhât*. Sayyed Haydar remarque que son propre cas est à la ressemblance de celui de Salmân Fârsî. Ibn'Arabî considère que deux relations définissent le cas de Salmân[7]: il y a une relation qui lui est personnelle, et il y a une relation qu'il partage en commun avec tous les serviteurs de Dieu au cœur pur. Ces deux relations, Sayyed Haydar les médite comme également actualisées en sa propre personne. Il y en a même une supplémentaire, à laquelle il fait allusion discrètement: il est un Sayyed, dont l'ascendance garantit le lien de parenté physique et de consanguinité avec les *Ahl al-Bayt*, les membres de la famille du Prophète. Mais la relation beaucoup plus précieuse, et que la précédente ne suffirait pas à garantir, celle qui est exemplifiée dans le cas de Salmàn (*Anta minnâ*, "tu es l'un de nous"), c'est la filiation spirituelle avec les *Ahl al-Bayt*, les saints Imâms. Or, ne peuvent être admis à cette filiation qui les intègre spirituellement, en ce monde et dans l'autre, aux membres de la Famille Sainte, que les êtres purs qui sont à leur ressemblance. En ce qui le concerne, notre Sayyed estime que la grâce divine lui garantit cette filiation spirituelle par la perfection des hautes connaissances, celles des secrets du *Jabarût*, des êtres de lumière du *Malakût*, dont témoignent tous les livres et traités qu'il a composés. Le présent commentaire des *Fosûs* n'en serait-il pas déjà un témoignage suffisant?

Quant à la relation que Salmân partage avec tous ceux qui se sont consacrés exclusivement au service divin, Haydar Amolî peut en appeler au témoignage de sa vie tout entière pour attester qu'elle est réalisée en sa personne. Car depuis le temps de sa jeunesse jusqu'au présent jour, où il entreprend le commentaire des *Fosûs*, et où il entre dans la septième décennie de son âge[8], sa pensée a été tout entière tournée vers les choses divines. Toute sa vie a été consacrée à apprendre et à enseigner, à connaître et à pratiquer, à visiter les lieux saints du Prophète et des saints Imâms et à prolonger son séjour dans leur voisinage. Le fruit de tout cela, ce furent les hautes connaissances en gnose et théosophie mystique dont il a plu à Dieu de le combler.

Voilà pour la ressemblance de son cas avec le cas de Salmân Fârsî et de ses émules, "tous ceux que leur service divin exclusif ont conduit à la liberté absolue." "Mais, outre cela, il nous a été donné une ressemblance, quant aux livres, avec le Prophète et avec le shaykh (Ibn 'Arabî)[9]. Quant à la ressemblance avec le Prophète, c'est que, suivant ce que nous avons déjà expliqué, le Prophète eut deux livres: un Livre descendant sur lui et un livre émanant de lui. Le premier est le Qorân; le second est le livre des *Fosûs*. Et nous avons montré que les deux livres sont sans pareil ni semblable, seuls de leur espèce; leur espèce est limitée à leur seule individualité. Quand au shaykh (Ibn 'Arabî), nous avons montré qu'il eut, lui aussi, deux livres: un livre lui parvenant (*wâsil ilay-hi)* et un livre émanant de lui. Le premier, c'est le livre des *Fosûs;* le second, ce sont les *Fotûhât*. Et nous avons encore montré que ces deux livres sont sans pareil ni semblable, seuls de

*Fosûs* d'Ibn 'Arabî. C'est que nous sommes ici au cœur de ce que nous avons appelé ailleurs le "phénomène du Livre", du "Livre révélé". A très grands traits, il y a ceci: le livre des *Fosûs* d'Ibn 'Arabî n'est pas un livre comme les autres. C'est un livre qui lui a été révélé, au cours d'une vision en songe, par le Prophète lui-même. Le Prophète se trouve ainsi placé "entre deux livres": il ya le "livre qui descendit sur lui" (*al-nâzil 'alay-hi),* c'est-à-dire qui lui fut révélé par l'Ange-Esprit-Saint, et c'est le Qorân. Et il y a le livre qui émana de lui (*al -sâdir min-ho),* et qui est le livre révélé par lui à Ibn 'Arabî. A son tour, Ibn 'Arabî se trouve, lui aussi, placé "entre deux livres": celui qu'il reçut du Prophète au cours d'un songe visionnaire, et celui qui émana de lui, à savoir le monumental ouvrage intitulé "les Conquêtes spirituelles de La Mekke" (*K. al-Fotûhât al-Makkîya)*[5]. A son tour enfin, Haydar Amolî se trouve dans la même situation" entre deux livres": il y a le livre qui lui fut inspiré du Ciel, et c'est son grand commentaire spirituel du Qorân. Et il y a le livre qui émane de lui, et c'est précisément son grand commentaire des *Fosûs,* du livre révélé à Ibn 'Arabî par le Prophète.

Il y a donc une situation archétypique exemplifiée dans le cas du Prophète, dans le cas d'Ibn 'Arabî et dans celui de Haydar Amolî, chacun se trouvant situé "entre deux livres". Il est entendu que c'est à des niveaux différents que se répète le cas de l' "entre deux", puisque dans le cas du Prophète le livre reçu est le Livre divin communiqué par l'Ange-Esprit-Saint, tandis que dans le cas d'Ibn 'Arabî, le livre reçu est le livre communiqué par le Prophète. Quant à Haydar Amolî, il se trouve placé entre ses deux commentaires: celui du Qorân et celui des *Fosûs.* Il reste que la compréhension réelle de livres comme le Qorân et les *Fosûs* nécessite une démarche de la pensée ayant dans les deux cas quelque chose de commun: il y faut non pas une construction dialectique mais une herméneutique, c'est-à-dire qu'il faut en faire éclore tous les sens aux différents niveaux de l'être et de la conscience. C'est pourquoi Sayyed Haydar insistera sur le schéma commun à son herméneutique spirituelle du Qorân et à son herméneutique du livre des *Fosûs*. La situation présente pour la phénoménologie religieuse un intérêt tel qu'il nous faut rappeler comment, d'une part, Ibn 'Arabî explique la naissance de son livre des *Fosûs,* et comment, d'autre part, Haydar Amolî conçoit le commentaire qu'on lui a demandé d'écrire sur ce livre. Reportons-nous donc aux textes.

Ibn 'Arabî présente ainsi son livre: "J'eus la vision de l'Envoyé de Dieu... le dixième jour du mois de Moharram de l'année 627h (1230 A.D.), à Damas[6]. Dans la main du Prophète il y avait un livre. Il me dit: ce livre, ce sont les gemmes des sagesses (*fosûs al-hikam).* Prends-le. Fais-le connaître aux hommes pour qu'ils en tirent profit." Ce livre est donc déjà en lui-même un événement visionnaire, présupposant, certes, toute l'expérience spéculative et mystique accumulée par l'auteur au cours de sa vie. Ibn 'Arabî était alors établi à Damas depuis l'an 620 h., après avoir fait le tour du monde islamique, d'Occident en Orient, pendant une quarantaine d'années. En 627 h. il avait environ soixante-dix ans. Il devait mourir paisiblement une dizaine d'années plus tard (638/1240). A partir de cette donnée visionnaire, se détermine la situation du Prophète "entre deux livres":

ans; elle sera tout entière absorbée par la composition d'une œuvre immense. De cette œuvre, nous avons pu reconstituer, d'après les indications mêmes de l'auteur, quelque 35 titres référant à des œuvres écrites tantôt en persan, tantôt en arabe. Nous n'avons encore retrouvé aucun manuscrit des œuvres écrites en persan. Quant aux œuvres arabes, nous n'avons encore retrouvé que les manuscrits de quelques-unes d'entre elles, les plus importantes, il est vrai, par le contenu et par le volume. Aussi attendons-nous toujours une réponse à l'appel que nous adressions, à la fin de notre introduction, aux bibliothécaires et aux propriétaires de collections privées.

Dans l'ensemble de cette bibliographie, trois grandes œuvres ressortent par leurs dimensions et leur importance majeure: 1) Le *Jâmi' al -asrâr* (n° 7 de la bibliographie, publié dans le vol. 16 de la présente collection). 2) Le grand commentaire théosophique et mystique du Qorân, en sept grands volumes, intitulé *al-Mohît al-a'zam* ("le suprême océan"), dont un volume nous a été accessible jusqu'ici (n° 30 de la bibliographie). 3) Le *Nass al-Nosûs,* le "Texte des Textes" dont nous présentons ici les Prolégomènes[3].

Ces trois œuvres monumentales suffiraient déjà pour signaler l'importance de l'œuvre de Haydar Amolî à l'attention de l'historien de la pensée philosophique, théologique et théosophique de l'Islam shî'ite. Il faudra peut-être quelque temps encore pour que tout le monde s'en aperçoive, comme il arrive chaque fois que l'apparition ou la réapparition d'une œuvre vient bousculer les catégories et représentions passées dans la routine. Certain compte-rendu du *Jâmi' al-asrâr* en a parlé comme d'une œuvre d'un "auteur secondaire". On nous dira peut-être qu'un tel point de vue est lui-même tout à fait secondaire; certes, mais il est affligeant, comme est affligeante toute opinion passant à côté de la question. En revanche, la rapidité avec laquelle la métaphysique de l'être, exposée dans le même ouvrage, fit l'objet d'une thèse, nous atteste que son importance retient dès maintenant l'attention des philosophes[4].

Mieux que tout ce que nous pourrions dire concernant cette œuvre, en la situant sur la ligne évolutive qu'est habituée à construire, plus ou moins fictivement, la conscience historique, nous apparaît caractéristique et décisive la manière dont se situe Haydar Amolî lui-même. A la différence d'un auteur ou d'un philosophe de nos jours, Sayyed Haydar prend conscience de son *situs* personnel, non pas en recourant aux coordonnées historiques qui nous sont familières, mais en se définissant dans son rapport métaphysique avec le monde suprasensible et les figures qui peuplent celui-ci. C'est une histoire métaphysique, non pas une histoire empirique, parce que les événements vraiment réels et réellement vrais se passent, non pas dans le monde visible, mais dans le *Malakût*. Ici toute critique historique perd ses droits, et toute critique psychologique est inopérante. Si nous voulons comprendre, il nous faut accueillir intégralement le témoignage de Haydar Amolî lui-même, voir avec lui ce qui s'est montré à lui, et tel que cela s'est montré à lui, bref procéder rigoureusement en phénoménologue.

A cette condition, nous pourrons comprendre et valoriser le lien qu'il établit entre son grand commentaire ésotérique du Qorân et son commentaire des

Osman Yahia et à moi-même, que la publication de ces Prolégomènes s'imposait d'urgence et d'un double point de vue: parce qu'ils constituent à eux seuls une œuvre qui se suffit à soi-même, et parce que la connaissance de cette œuvre est indispensable pour une représentation adéquate de la pensée et de la spiritualité islamiques depuis le XIIIe siècle jusqu'à nos jours, plus spécialement de la philosophie et de la spiritualité shî'ites ou imâmites.

La conception d'une histoire de la philosophie islamique s'arrêtant avec la mort d'Averroës (1198), voire avec celle d'Ibn Khaldûn, est définitivement dépassée. Nous avons esquissé ailleurs comment les siècles qui ont suivi, ont été dominés et stimulés par deux grands faits: l'œuvre d'Ibn'Arabî d'une part, celle de Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî, *shaykh al-Ishrâq,* d'autre part, rapatriant en Iran islamisé la sagesse des théosophes de l'ancienne Perse, amplifiée par l'apport de l'hermétisme et du néoplatonisme[1]. Sans doute, les courants de pensée issus de l'un et de l'autre bousculent-ils la conception étroite que certains esprits, en Occident, trop fidèles héritiers de l'*Aufklärung,* tendent à se faire de la philosophie. Il y aura occasion de le redire encore, en rappelant la longue série des commentaires où s'est manifestée, au cours des siècles, l'influence insigne d'Ibn 'Arabî.

Son commentaire des *Fosûs,* ce "Texte des Textes" dont le titre suggère qu'il s'agit bien, dans la pensée de l'auteur, d'un sommet de la pensée et de la spiritualité, est le troisième des ouvrages de Sayyed Haydar Âmolî appelés à figurer dans notre "Bibliothèque Iranienne", laquelle a largement fait place à la "littérature iranienne de langue arabe", *lingua arabica mente persica.*

Un précédent volume (vol. 16 de la présente collection) contenait deux importants traités de lui, d'inégale longueur: le *Jâmi' al-Asrâr,* qui est une Somme de philosophie shî'ite, et le "Traité de la connaissance de l'être". A cette occasion, M. Osman Yahia et moi-même, avions pu tenter, d'après les renseignements que nous fournit Haydar Âmolî lui-même, une première reconstitution de sa biographie et de sa bibliographie. Nous rappelons ici l'une et l'autre à grands traits.[2]

La biographie de Sayyed Haydar illustre de façon exemplaire certain type de spirituel iranien shî'ite. Né en 720/1320 à Amol, dans le Tabarestan, au sud de la mer Caspienne, Sayyed Haydar appartient à une grande famille de Sayyeds; aussi bien la population de Amol était-elle presque entièrement shî'ite depuis les origines. Jeunesse comblée; après avoir accompli le cycle de ses études en divers lieux de l'Iran, notre Sayyed revient à Amol, à l'âge d'environ vingt-cinq ans. Le souverain régnant du Tabarestan, le roi Fakhroddîn Hasan, l'admet au nombre de ses familiers et finalement fait de lui son ministre. A l'âge de trente ans, Sayyed Haydar passe par une profonde crise spirituelle, dont son autobiographie nous a laissé un récit à la fois discret et pathétique. Renonçant à tous les espoirs d'une magnifique carrière, rompant les liens qui l'attachaient à sa famille et à une brillante société d'amis, notre Sayyed revêt une *khirqa* (manteau) de soufi, et va s'établir aux lieux saints shî'ites en Iraq (750 et 751h.). A la période iranienne de sa vie succède la période iraqienne, qui devait durer plus de trente

# LE TEXTE DES TEXTES

## INTRODUCTION

### I

### L'OEUVRE D'IBN'ARABI COMMENTEE PAR HAYDAR AMOLI

L'œuvre que nous présentons ici en édition *princeps*, ne constitue que les *Prolégomènes* du très vaste commentaire consacré par Sayyed Haydar Âmolî à un ouvrage d'Ibn 'Arabî, le *Kitâb Fosûs al-hikam*, qui, depuis plus de sept siècles, n'a cessé d'être lu,relu et médité, par les spirituels de l'Islam. Ces Prolégomènes forment une "Somme" de théosophie mystique qui se suffit à elle-même. Quant à l'œuvre elle-même, Haydar Amolî l'a intitulée "le Texte des Textes" *(Nass al-nosûs)*, pour montrer simultanément l'importance qu'il attachait au texte original d'Ibn 'Arabî et au commentaire qu'il lui consacre. La raison nous en apparaîtra bientôt.

Cependant, si nous entreprenions de publier intégralement ce vaste commentaire, il n'y faudrait pas moins de quatre ou cinq volumes de la même taille que le présent volume. Ne s'en étonnera pas quiconque a éprouvé l'extrême concision, la densité allusive, des *Fosûs* d'Ibn 'Arabî, qui fut peut-être le plus grand théosophe visionnaire de tous les temps. Les *Fosûs* sont un *compendium* dans lequel, à la fin de sa vie, Ibn 'Arabî a condensé toute sa doctrine, sa théosophie prophétique et son expérience spirituelle. En outre, au témoignage intime du *Shaykh al-Akbar*, ce livre avait une origine visionnaire qui le mettait hors de comparaison avec tout autre.

C'est pourquoi, certains commentateurs, Dâwûd Qaysarî par exemple, ont fait précéder leur commentaire de prolégomènes dont la vertu est de constituer non seulement l'introduction indispensable, mais une sorte de Somme récapitulative. Ainsi a fait à son tour Haydar Âmolî, mais il nous donne aussi beaucoup plus. Ses prolégomènes et son commentaire offrent en effet l'intérêt d'être conçus du point de vue de la gnose shî'ite *('irfân shî'î)*. Ils nous montrent jusqu'à quelle limite les gnostiques shî'ites ont retrouvé leur propre bien chez Ibn 'Arabî; c'est un document d'importance majeure quant à l'intégration d'Ibn 'Arabî à la théosophie du shî'isme duodécimain. Aussi nous est-il apparu, à M.

Cet ouvrage est publié avec l'aide
du Comité des Publications scientifiques
des Etablissements français à l'étranger

**Sayyed HAYDAR AMOLI**
( VIII$^{e}$/XIV$^{e}$ siècle )

# LE TEXTE DES TEXTES

*( NASS AL-NOSUS )*

Commentaire des « Fosûs al-hikam » d'Ibn 'Arabî

✱

## LES PROLEGOMENES

Publiés avec une double Introduction
et un quintuple index
par

**Henry CORBIN** et **Osman YAHIA**

Professeur à l'Ecole
des Hautes-Etudes (Sorbonne)
(Section des Sciences Religieuses)

Maître de recherche
au Centre National
de la Recherche Scientifique

Tome I$^{er}$
Texte et double Introduction

TEHERAN
DEPARTEMENT D'IRANOLOGIE
DE L'INSTITUT FRANCO-IRANIEN
DE RECHERCHE
B. P. 1570

PARIS
LIBRAIRIE D'AMERIQUE ET D'ORIENT
ADRIEN - MAISONNEUVE
11, rue Saint - Sulpice
(VI$^{e}$)

1975